النزعة العلمية

في الفكر العربي الحديث



الأستاذ الدكتور

نبيل عبد الحميد عبد الجبار

النزعة العلمية

في الفكر العربي الحديث

النزعة العلمية

في الفكر العربي الحديث

الأستاذ الدكتور
نبيل عبد الحميد عبد الجبار

الطبعة الثانية
2009

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2007/2/359)

190

عبد الجبار ، نبيل عبد الحميد .

النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث / نبيل عبد الحميد عبد الجبار .

عمان: دار دجلة 2007.

(474) ص

ر.أ: (2007/2/359).

الواصفات:/ التحليل الأدبي // الأدب العربي /

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

دار دجلة
ناشرون وموزعون

المملكة الأردنية الهاشمية

عمان- شارع الملك حسين- مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: 0096264647550

خلوي: 00962795265767

ص. ب: 712773 عمان 11171- الأردن

جمهورية العراق

بغداد- شارع السعدون- عمارة فاطمة

تلفاكس:0096418170792

خلوي: 009647705855603

E-mail: dardjlah@ yahoo.com

978-9957-478-38-4 :ISPN

شكر وتقدير

يقتضي مني العرفان بالجميل أن أنوه بالمساعدات القيمة التي تلقيتها وأنا بصدد إعداد هذا البحث، من جانب العديد من الأخوة الكرماء أذكر منهم شقيقي المهندس نضال عبد الحميد والدكتور شيت محمد أمين، وزملائي من أعضاء هيئة التدريس في كلية الآداب بجامعة صلاح الدين، الذين زودوني مشكورين ببعض المصادر الضرورية التي احتجت إليها، اذكر منهم الدكتور أكرم عبد محمد والدكتور محمد سعيد الحافظ والسيد صالح رشيد والسيد نافع منجل والسيد عبد الحميد يعقوب. كما اذكر بكل امتنان المساعدات القيمة التي لقيتها من قبل منتسبات شعبة الدوريات في المكتبة المركزية لجامعة صلاح الدين، جزاهم الله جميعاً آملاً قبول شكري وبالغ تقديري كل خير

الفهرس

المقدمة

شهدت فترة القرنين الماضيين، الثامن عشر والتاسع عشر، بدايات تكون النهضة الفكرية العربية، وذلك على أثر تنامي الصلات بين بعض أقطار المشرق العربي- وتحديدا مصر وسورية (التي كانت تشمل علاوة على سورية الحالية -لبنان وفلسطين) من جهة، وبعض الدول الأوروبية من جهة أخرى وما لبثت هذه النهضة الفكرية أن تبلورت، مع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأخذت تعبر عن نفسها من خلال نزعات واتجاهات عديدة- دينية وسياسية واجتماعية وعلمية.

وعلى الرغم من أن البحث في هذه النهضة الفكرية قد استأثر، منذ بداية هذا القرن، باهتمام العديد من الباحثين، إلا انه مما يلاحظ أن اهتمام هؤلاء قد تركز في الغالب على دراسة النزعات الدينية والسياسية والاجتماعية.

أما النزعة العلمية فإنها لم تحظ إلا بقدر ضئيل من الاهتمام، ومن جانب قلة من الباحثين، وحتى هذه القلة، فإن جمود أفرادها لم تتعد التعريف ببعض نشاطات بعض رواد هذه النزعة واستعراض آرائهم، في سياق بحثهم لمجمل الفكر العربي الحديث، ويمكن إجمال أهم هذه الجهود في ما يلي:

1-مقالة لإسماعيل مظهر نشرها في مجلة المقتطف (مج 68، ج2، شباط 1926، ص 137- 145) بعنوان: (أسلوب الفكر العلمي ونشوؤه وتطوره في مصر خلال نصف القرن).

2-كتاب مارون عبود: رواد النهضة الحديثة، (بيروت، دار العلم للملايين 1952).

3-كتاب، أو بالأحرى كتيب فؤاد صروف: يعقوب صروف- العالم والإنسان (بيروت، دار العلم للملايين 1960).

4-كتاب ألبرت حوراني:

Arabic Thought t inge liberal Age, 1798-1939 (london oxford university press, 1962)

والذي ترجم إلى اللغة العربية بعنوان: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939 (بيروت، دار النهار، 1968).

5-الدراسة التي كتبها الدكتور جميل صليبا بعنوان: الانتاج الفلسفي- الفلسفة عموما وفلسفة العلوم، ونشرت ضمن كتاب: الفكر العربية في مائة سنة (نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، 1962).

6-كتاب غالي شكري: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي (القاهرة، ومكتبة الخانجي، 1962).

7-الملف الذي أعدته مجلة (الطليعة) القاهرة حول: سلامة موسى والفكر الثوري المعاصر (السنة الأولى، العدد 8، أغسطس 1965).

8- الملف الذي ساهم في إعداده الدكتور رفعت السعيد عن: شبلي شميل رائد الفكر العلمي في مصر، والذي نشرته مجلة الطليعة (السنة الخامسة العدد 7، يوليه 1969).

9-كتاب هشام شرابي:

Hisham sharabi, Arab intellectuals and tge we -sthe formative year- 1975- 1914 (Baltimore, tge Johns H Hobikins press, 1970)

10-كتاب منير مشايك موسى: الفكر العربي في العصر الحديث- سوريا من القرن الثامن عشر حتى العالم 1918(بيروت، دار الحقيقة، 1973)

11-الدراسة التي نشرها أمير اسكندر بعنوان: هل هناك حقا فلسفة عربية في مجلة قضايا عربية (العدد5، أيلول 1974).

12- كتاب الدكتور علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798- 1915(بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1975).

13- كتاب الدكتور داود سلوم: أثر الفكر الغربي في الشاعر جميل صدقي الزهاوي(بغداد، معهد البحوث الدراسات العربية، 1984).

هذه هي، في الواقع، أهم الجهود التي قام بها الباحثون والتي تضمنت التعريف ببعض أفكار بعض رواد النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث.

أن مما يلاحظ على هذه الكتابات، بوجه عام، أنها في الغالب، اقتصرت على تناول شخصية، أو أكثر من الشخصيات الفكرية العربية الرائدة، بصورة منفردة، وإشارات في سياق البحث في مجمل آرائها إلى نزعتها العلمية، دون أن تحاول التعمق في معالجة تلك النزعة، أو النظر إليها نظرة شمولية باعتبارها تمثل جزء من تيار فكري قائم بذاته، له جذوره وامتداداته التي تتجلى في نشاطات ومساهمات العديد من المفكرين.

مما يعني، استنتاجا أن البحث في النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث كتيار أو كاتجاه له ممثلون يربط بينهم منحنى فكري عام واحد، يظل قائما، على الرغم من تلك الكتابات، وتظل الحاجة إليه ماسة لاستكمال هذا الجانب المهم من جوانب فكر عصر النهضة العربية، الأمر الذي لمست، بعد أن سبرت اغواره وا طلعت عن كثب على خباياه، أنه موضوع جديد وثر، وإن اختياره موضوعا لنيل درجة الدكتوراه اختيار صائب، وزراعة في أرض خصبة رأيت أن من الأفضل حصر أو تحديد نطاقه، سواء من حيث المكان أو من حيث الزمان، أما من حيث المكان، فقد حددت إطار بحثي بحدود بعض أقطار المشرق العربي وتحديدا- مصر وسورية وذلك لأن هذين القطرين، مثّلا البيئة الفعلية للنهضة الفكرية العربية الحديثة وفيهما ظهر المفكرون الرواد الذين قدّر لهم إرساء دعائم النزعة العلمية في الفكر العربي.

أما من حيث الزمان فقد حصرت بحثي بين حدين، يمثل البداية فيهما حدوث أول شكل من أشكال الاحتكاك الحضاري بين أوروبا وبين أقطار المشرق العربي، ويمثل النهاية فيهما اندلاع الحرب العالمية الثانية. ولابد من

الاعتراف بأن طبيعة الموضوع قد حالت دون الالتزام حرفيا بهذا التحديد الزماني، لأنني في الوقت الذي اتخذت فيه من عام 1798، الذي شهد بدء الحملة الفرنسية على مصر، بداية، فإن هذا الحدث لا يمثل أول أشكال الاحتكاك الحضاري بين أوروبا وأقطار المشرق العربي، بلى سبقته أشكال أخرى للاحتكاك كان لها تأثرها غير المباشر في التمهيد لأحداث النهضة الفكرية وكان لابد من التطرق إليها ولو بإيجاز، كما أنني في الوقت الذي اتخذت فيه من عام 1939، الذي شهد بدء الحرب العالمية الثانية، نهاية، فإن استكمال تتبع التطور الفكري لبعض رواد النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث حتى نهاية حياتهم، كما هو الحال بالنسبة لسلامة موسى (ت 1958) وإسماعيل مظهر (ت 1962) قد اضطرني للمضي إلى ما بعد هذا التاريخ بسنوات عديدة.

وعلاوة على ذلك، حاولت تحديد مفهوم (النزعة العلمية) بهدف تحديد روادها الفعليين الذين يتعين عليّ دراستهم، ولقد بدأت بحثي من منطلق أن المقصود بالنزعة العلمية، أسلوب جديد في التفكير يقوم على أساس الانفتاح على إنجازات العلم الأوروبي الحديث وأبرز مذاهبه، واستهداء بها في فهم الحياة ومناظرها المختلفة، بل والاسترشاد بها في تكوين تصور عما ينبغي أن تكون عليه الحياة في المستقبل، وفي ضوء هذا التحديد غدا مجال بحثي منحصرا بأولئك المفكرين العرب الذين قدر لهم التعرف على إنجازات العلم الأوروبي الحديث وأهم مذاهبه ونظرياته، متجاوبون معها بحماس، وكرسوا جهودهم ونشاطاتهم الفكرية من اجل الترويج لها والدعوة إليها، أي، بعبارة أخرى، أوضح، أن بحثي قد تركز على تلك النخبة من المفكرين الرواد الذين كانوا، من بين معاصريهم، لا لضرباً بالتعلم ومذاهبه الحديثة، والذين جعلوا منها محور تفكيرهم وقضية أساسية وكرسوا لها كل أنشطتهم خلال حياتهم، وغدوا، بهذا الاعتبار، الأكثر تمثيلا لنزعة العلمية في الفكر العربي الحديث، وقد شملت هذه النخبة: الدكتور شبلي شميل، الدكتور يعقوب صروف، فرح أنطون، سلامة موسى، جميل صدقي الزهاوي، وإسماعيل مظهر.

ولقد غدا البحث، في صيغته النهائية مؤلفا (فيما عدا هذه المقدمة) من سبعة فصول وخاتمة، أما الفصل الأول، فهو بمثابة تمهيد تاريخي، وقد اشتمل على ثمانية مباحث:

قمت في المبحث الأول بإجراء مسح عام للواقع الفكري في المشرق العربي بهدف التعرف على مظاهر النشاط الفكري بوجه عام، والعلمي بوجه خاص، التي يمكن اعتبارها أساسا تراثيا استندت إليه حركة النهضة، ورافدا محليا استمدت منه النزعة العلمية بعصر مؤثراتها.

أما المبحث الثاني فقد بحثت فيه الجذور التاريخية لصلات المشرق العربي مع الغرب الأوربي، محاولا إجمال العوامل التي ساهمت في تنمية تلك الصلات- وتحديدا العامل الاقتصادي والعامل الديني، والعامل العسكري، وبيان تأثير هذه العوامل في إحداث النهضة الفكرية في المشرق العربي، أما المبحث الثالث فقد استعرضت فيه بإيجاز مجمل ردود الفعل التي نشأت لدى أبناء المشرق العربي من جراء حالات الاحتكاك المباشر بمظاهر الحضارة الأوروبية وإنجازات العلم الحديث، والتي اتخذت، في سبعينات القرن الماضي، شكل التجاوب بحماس مع بعض المذاهب العلمية الحديثة والسعي من أجل نشرها والترويج لها.

أما الفصول الستة التالية: فقد كرست كل فصل منها للحديث عن واحد من رواد النزعة العلمية وممثليها، مراعيا عامل الأسبقية التاريخية وعامل التأثر والتأثير في ما بينهم، فكان الفصل الثاني عن شبلي شميل، والثالث عن يعقوب صروف، والرابع عن فرح أنطون، والخامس عن سلامة موسى، والسادس عن جميل صدقي الزهاوي، والسابع عن إسماعيل مظهر، ولقد حاولت عند تناولي كل شخصية من هذه الشخصيات أن أسلط الضوء على البيئة التي نشأت فيها وتحديد المؤشرات التي ساهمت في تكوينها الفكري واستعراض مجمل آرائها التي تعكس توجهها العلمي، ومن ثم تمحيص تلك الآراء، أو الوقوف منها بقدر الإمكان موقفا نقديا وبيان ما تنطوي عليه من إتساق وانسجام.

ولقد حرصت في إعدادي للبحث على الرجوع إلى أوثق المصادر صلة

بالموضوع وبالقدر الذي يوضح جوانبه بصورة وافية وجلية، ومن بين المصادر العديدة التي اعتمدت عليها في الفصل الأول، كان لثلاثة منها، بوجه خاص، أكبر الفائدة بالنسبة لي، وهي حسب تواريخ صدورها:

- بناء الدولة، مصر محمد علي، تأليف: د: محمد فؤاد شكري، عبد المقصود العناني، سيد محمد خليل، (القاهرة، دار الفكر العربي، 1948).

- Arab Rediscovery of Europe, A Study in cultural Encounters By: Ibrahim Abu- Lughod.

(Princeton university press, 1963).

-الحركة الأدبية في بلاد الشام، خلال القرن الثامن عشر، بقلم أسامة عانوتي، (بيروت منشورات الجامعة اللبنانية، 1970)

أما الفصول الستة التي كرستها لدراسة أفكار وآراء المفكرين الرواد، فقد اعتمدت في كل فصل منها، بشكل أساس، على كتابات ومؤلفات المفكر موضوع الفصل. والواقع أن كون آراء معظم هؤلاء المفكرين غير معروفة بشكل تفصيلي وكون مؤلفاتهم ليست في متناول كل قارئ، أو يصعب الحصول عليها، قد جعلني أكثر إلى حد ما من اقتباس أقوالهم، توخيا للدقة في نقل أفكارهم وعرضها، لا سيما وأن معظمهم قد خاض في بعض المسائل الجدلية وأبدى آراء جريئة، أن لم نقل متطرفة.

ولعل مما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال، أن الوقوف على آراء هؤلاء المفكرين وأفكارهم لم يكن أمرا هينا ميسورا، لأنها أما مبثوثة في سياق مقالات نشرت في حينها في مجلات ما لبثت أن توقفت عن الصدور، أو مبثوثة في ثنايا كتب نشرت في أوائل هذا القرن، وبعضها نشر في القرن الماضي، ولم تطبع ثانية، وفي كلتا الحالتين كان من الصعب العثور على المجلات أو الكتب إلا بعد بحث مضن في العديد من المكتبات، ومما زاد الأمر صعوبة، ضعف مستوى الخدمات في تلك المكتبات، الأمر الذي من شأنه أن يحصر الباحث في زاوية ضيقة

ويضطره إلى اللجوء إلى استنساخ النصوص المهمة التي يحتاجها بخط اليد، وإذا علمنا أن مجلة (المقتطف) قد استمرت في الصدور، شهريا، طوال ثلاثة أرباع القرن، وإن عدد مجلداتها قد بلغ خلال ذلك (121) مجلدا، وإنها بالذات قد ضمت معظم كتابات الشميل وصروف وإسماعيل مظهر، وجانبا مهما بين كتابات سلامة موسى والزهاوي، وبعض كتابات فرح انطون أمكننا أن نتصور شدة المعاناة التي يواجهها الباحث حين تضطره الحاجة الماسة إلى التعامل مع تلك المكتبات.

والله ولي التوفيق

المؤلف

الفصل الأول

المبحث الأول- الواقع الفكري للمشرق العربي خلال القرن الثامن عشر

المبحث الثاني- التواصل مع الغرب

المبحث الثالث- ردود الفعل والاستجابات

المبحث الأول
الواقع الفكري للمشرق العربي
خلال القرن الثامن عشر

شهد القرن السادس عشر الميلادي تزايد اهتمام الدولة العثمانية بالأقطار العربية وسعيها إلى إخضاعها لسلطتها، حتى أنها ما لبثت، خلال النصف الأول من ذلك القرن، أن استكملت احتلالها لمعظم الأقطار العربية احتلالا عسكريا[1] الأمر الذي سرعان ما انعكست آثاره على جوانب الحياة الأخرى- الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وإذا كان الإطار الزمني للدراسة التي نحن بصددها يحول دون الوقوف والتعمق في دراسة تفاصيل الحياة الفكرية والثقافية في المشرق العربي، خلال الفترة منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر، فلا أقل من أن نشير إلى الطابع العام الذي كان يطبع الثقافة خلال تلك الفترة وتسليط بعض الضوء على ما تخلل القرن الثامن العشر بالذات من مظاهر النشاط الفكري والثقافي باعتبار أن مظاهر النشاط تلك تمثل، من جهة، نتيجة وتراكما للإرهاصات التي شهدتها فترة القرن والنصف السابقة عليه، وباعتبار القرن الثامن عشر يعدّ، من جهة أخرى القرن

(1) محمد فريد المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية (بيروت، دار الجيل، 1977) حيث يشير إلى ان احتلال العراق، لأول مرة كان عان 1510 (ص 73)، واحتلال بلاد الشام كان عام 1516 (ص75) واحتلال مصر كان عام 1517 (ص76)، وبذلك غدت العتبات المقدسة في الحجاز تابعة للدولة العثمانية بعد ان كانت تابع لمصر، لاسيما بعد ان أضيف إلى اسم السلطان العثماني سليم الأول لقب (خادم الحرمين الشريفين)- (ص75) وإن احتلال شمال افريقيا- تونس والجزائر لأول مرة كان عان 1517 (ص95) وإن احتلال عدن وبلاد اليمن كان عام 1537(ص 100)

السابق على تنامي التلاقح الحضاري، بشكل مقصود ومنظم ومباشر بين الغرب والمشرق العربي، كما تجلى بعد، أن تولى محمد علي (1769- 1849) حكم مصر.

لقد كان من جملة النتائج التي أسفرت عن احتلال القوات العثمانية بقيادة السلطان سليم الأول (1512-1520) لمصر (1517) ترتيب انتقال الخلافة الإسلامية من آخر أحفاد العباسيين (محمد المتوكل على الله)- الذي كان يعيش في القاهرة باعتباره خليفة، ولو أسمياً للمسلمين، ووقع أسيرا في قبضة القوات العثمانية التي احتلت مصر- إلى السلطان سليم الأول، الذي تسلم منه والآثار النبوية الشريفة وهي البيرق والسيف والبردة... ومفاتيح الحرمين الشريفين.. ومنذ ذلك الوقت صار كل سلطان عثماني... أميرا للمؤمنين وخليفة لرسول رب العالمين[1]. وبالتالي غدا الدين العامل الأساس الذي يكيف أولئك السلاطين سياساتهم- الداخلية والخارجية- وفقا له. وكان من الطبيعي أن ينعكس تأثير هذا العامل على النواحي الفكرية والثقافية في سائر البلاد الخاضعة لسلطانهم والطابَع للثقافة والفكر فيها هو الطابع الديني.

وما يصدق على تلك البلاد يصدق على أقطار المشرق العربي، خلال القرن الثامن عشر، فقد كان الدين هو محور الحياة الفكرية والنشاطات الثقافية التي شهدتها، وكان علماء الدين يمثلون الفئة المثقفة الواقعية في المجتمع، ولذا فإن مهمة الإشراف على التعليم ومؤسساته كانت منوطة بهم دون سواهم.

ويمكننا أن نتعرف على النشاط الثقافي والفكري في أقطار المشرق العربية خلال القرن الثامن عشر، وطبيعته ومداه من خلال مظاهر عديدة، أبرزها المدارس التي كانت قائمة وقتذاك والعلوم التي تدرس فيها، وكذلك ما وصل إلينا من معلومات عن بعض إعلام ذلك القرن والعلوم التي استأثرت باهتمامهم ومؤلفاتهم بها.

ففي مصر كان (الأزهر) يمثل، لما يملكه من عقارات وقفية وما يصله من معونة حكومية، أضخم المؤسسات التعليمية وأهمها، وكان يتبعه عدد من المدارس في

(1) المصدر السابق، ص 76، ص38.

القاهرة والمدن المصرية الأخرى، ولم يقتصر تأثيره على مصر فقط بل شمل غيرها من الأقطار العربية والإسلامية، التي تخرج عدد كبير من علمائها فيه[1].

أما سورية (التي كانت تشمل سورية الحالية وفلسطين ولبنان) فقد كانت في أغلب مدنها الكبيرة، خلال هذا القرن، مدارس، وفي دمشق وحدها بلغ عدد المدارس حوالي خمس وأربعين مدرسة، من بينها(الجامع الأموي) الذي كان يمثل مؤسسة تعليمية شبيهة إلى حد ما بالأزهر، والمدرسة (السليمانية) والمدرسة (العبدلية) وعرفت حلب عددا مماثلا تقريبا من المدارس، منها المدرسة (العثمانية) والمدرسة (المنصورية) أما لبنان فقد عرفت عددا من المدارس الدينية الإسلامية لاسيما في طرابلس، وبعض المدارس الشيعية التي أنشأت في جبل عامل تحاشيا لتحمل مشاق السفر إلى النجف أثر غارات التتار، أما في القدس فقد ازدهرت خلال القرن الثامن عشر مدارس عديدة، كالمدرسة (الصلاحية) والمدرسة (المأمونية) والمدرسة (الحسنية) وغيرها، بل يمكننا أن نضيف انه حتى الأقطار المشرقية الأخرى قد عرفت عددا من المدارس، فالعراق، وعلى الرغم من نصيبه من الثقافة كان اقل من غيره من أقطار المشرق العربي، إلا انه حافظ على بعض التقاليد التعليمية وعرفت بعض مدنه الكبرى، مثل بغداد والموصل والبصرة والنجف وكربلاء، عددا من المدارس الدينية، وفي الوقت ذاته، كانت مدينتا (مكة) و(المدينة) مركزين ثقافيين هامين، وغالبا ما رحل إليهما طالبو العلم من الأقطار العربية والأقطار الإسلامية سعيا وراء التعمق في العلوم الدينية[2].

وعلى الرغم من أن التعليم في تلك المدارس كان يتركز أساسا على (العلوم) الدينية النابعة من القرآن والسنة- من تفسير وحديث وفقه ونحو وبلاغة، إلا أن

---

(1) د. أسامة عاتوتي، الحركة الأدبية في بلاد الشام: خلال القرن الثامن عشر، (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1970) ص35.

د. أحمد عزت عبد الكريم، دراسات في تاريخ العرب الحديث، (بيروت دار النهضة العربية، 1970) ص 258.د .علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب: في عصر النهضة 1798-1914 (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1978، ط2) ص14.

(2) أسامة عاتوتي، مصدر سابق، ص 27-40ـ على المحافظة، مصدر سابق، ص14.

اهتمامات المعلمين والمتعلمين قد شملت أيضا، لاسيما في مصر وسورية، بعض (العلوم العقلية) قبل وحتى بعض (علوم الدنيا).

ومن بين (العلوم العقلية) حظي المنطق باهتمام أبناء ذلك القرن.

والواقع أن الاهتمام والإقبال على دراسته لم يكن يخلو من دافع ديني، فإنه كان ضرورة ثقافية للفقهاء، يستعينون به في أحكامه لاسيما عندما يصدرون حكما في أمر مجهول استنادا إلى أمر معلوم، وثمة دلائل على أن دراسة المنطق (وتحديدا المنطق المشائي متأثرا بالمفردات الغزالية) كانت عريقة في (الأزهر)، كما أن المدارس الإسلامية في سورية قد شهدت هي الأخرى، في هذا القرن إقبالا على دراسة المنطق وتحصيله [1].

وما يصدق على المنطق يصدق على (علوم الدنيا) أيضا من حيث أن الاهتمام بها هي الأخرى لم يكن يخلو من دافع ديني، بدليل أن أكثر (علوم الدنيا) التي حظيت باهتمام المعلمين والمتعلمين، خلال القرن الثامن عشر، كانت تلك العلوم التي لها صلة، بشكل أو بآخر، بتعاليم الدين وشعائره، مثل علم الهيئة والفلك والميقات الذي يتصل بركنين من أركان الإسلام هما: الصلاة والصوم، وكذلك الحال بالنسبة لعلوم الحساب، والجبر، والهندسة، والمساحة، والفرائض، والمقاسمات، والمناسخات، التي تساعد على تطبيق حكم القرآن في الميراث[2].

وعلاوة على ذلك كله، فإن هناك ثمة دلائل على أن بعض المدارس بما فيها الأزهر في مصر، وبعض المدارس في سورية أولت اهتماماً بتدريس الطب على نحو ما، وإن كان مما يلاحظ أن دراسة الطب كان يغلب عليها الطابع النظري، وإنها كانت تمثل بالنسبة لبعض الدارسين جزءاً من اهتمامات أخرى، واستكمالاً لمعارف العصر التي يلمسون بها، كما هو الحال مثلا بالنسبة لأحد أعلام القرن وهو محمد الغزي (ت 1714)

(1) عانوتي، مصدر سابق، ص 162-6.

(2) المصدر السابق، ص ض 241-6. ص 255. وانظر أيضا د. سعيد إسماعيل علي، الفكر التربوي العربي الحديث (الكويت، سلسلة عالم المعرفة (113) 1987) ص 184.

الذي كان فقيها، عالما، أديبا، ويرد في سياق ترجمة حياته انه قد صارت لـه اليـد الطـولى في علم الطب التآليف الحسنة.. [1].

والواقع أننا إذا حاولنا أن نستدل على طبيعة النشاط الفكري في أقطار المـشرق العربي، خلال القرن الثامن عشر، من ما وصل إلينا من معلومات عن بعـض إعـلام القرن وماهية العلوم التي استأثرت باهتمامهم، والمؤلفات فيها، فسنجد أن هذا القـرن قد شهد أيضا اهتماما ببعض العلوم التي باتت تعرف في أيامنا هذه بـالعلوم الـصرفة، كالكيمياء والفيزياء، وعلى الرغم من أن هذه العلوم لم تكن على صـلة بحيـاة النـاس الدينية ومناسكهم وشعائرهم، إلا أن القرن الثامن عشر لم يعدم مظاهر للاهتمـام بهـا وإن كان ذلك على نطاق محدود وأحيانا فردي، أما الكيمياء فإننا نجد في تراجم بعـض إعلام القرن إشارات إلى اهتمامهم بها وتأليفهم بعض المؤلفات فيهما، كمـا في ترجمـة عبد المولى السيري (ت 1723) الذي كان مفتي الـشافعية في طـرابلس (الـشام) حيـث يرد: كانت له يد طولى في العلوم لاسيما في الطبيعيات والنجوم حتى قيـل انـه وصـل بمعارفه، عند توسط كيوان (التـسمية الفارسـية للكوكـب زحـل) إلى اسـتحالة بعـض العناصـر (أي المعـادن) إلى بعـض،... وكـذلك في ترجمـة المفـتي حامـد العمـادي (ت1758)، من انه وضع رسالة في (الأفيون) وأخرى في (القهوة) كما أننا نجد إشارة إلى أن (عبد اللطيف الأطالـسي)، وهـو أحـد أدبـاء حمـص وشـعرائها، قـد استهوته الكيمياء، وإشارة أخرى إلى أن (أحمد شـاكر الحكـواتي المعـروف بالـشاكر الحمـوي) وكان شاعرا فقيها، أنفق في الكيمياء صحته وماله، واستهوى بها أناسا كثيرين، وظـل يتعاطاها طول حياته[2].

أما الفيزياء وما يندرج تحتها من فروع المعرفة فإننا يمكن أن نعثر بين أبناء القرن الثامن عشر على من أولاها اهتماما جادا، ولعل أوضح وأبرز مثـال علـى ذلـك هـو محمد الحلبي العطار (1764-1827)، الرياضـي الفلكـي، الـذي ألـف فيهـا المؤلفـات المختلفة، نذكر منها: (رسالة في القبان) تناول فيها بأسلوب إبداعي وبقـدر كـبير مـن

(1) المصدر ذاته، ص 238، صض 246-9. ص255. ص32.

(2) المصدر ذاته، ص 237-8. ص250.

رسالته في (المياه الجارية في مدينة دمشق) التي حاول فيها قياس المجرى المائي، بحسب الوسائل والأدوات المتداولة في أيامه، وقد لقيت قياساته للمجرى المائي اهتماما رسميا بحيث أن قاضي القضاة وضع عليها ختما رسميا لتكون محل اعتماد عام. وللمؤلف ذاته رسالة أخرى فريدة في بابها عنوانها: (بلوغ المراد بأهل الكفر والعناد في فن القنبرة والطوب) وعنوان الثانية: (بلوغ المطلوب في فن القنبرة والطوب) اشتملت على ثلاث مقالات، عنوان الأولى (بلوغ المراد بأهل الكفر والعناد في فن القنبرة والطوب) وعنوان الثانية: (إظهار السر المصون في فن رمي اللغوم وإغاظة المعاند الظلوم) وعنوان المقالة الثالثة: (الفتح الظاهر والنصر الباهر في فن رمي الطوب والقنبرة) ولعل مما يزيد في قيمة هذه الرسالة أن مراجعة حسابات المؤلف أبدت صحتها ودقتها[1].

يتبين لنا من ذلك كله، أن المناخ الثقافي في المشرق العربي خلال القرن الثامن عشر لم يكن ظلما أو حالك الظلام كما يصوره بعض الباحثين- إن لم نقل أغلبهم[2]. بل كان يتخلله علاوة على الاهتمام بـ(العلوم الدينية) وبعض (العلوم العقلية) و(علوم الدنيا)، بصيص من نور (العلوم العصرية) استحال أحيانا، بفضل بعض الشخصيات العلمية، إلى ومضات مشعة، مما يعني وكما عبر الدكتور أسامة عانوتي[3]. أن النفوس لم يكن ينقصها الحس العلمي ولا التهيؤ لإشاعة روح طلب المعرفة العلمية، وإن البيئة، في المشرق العربي، كانت مهيأة بالتالي لاحتضان أية مؤثرات جديدة تأتيها والتفاعل معها بشكل إيجابي ومثمر.

---

(1) المصدر ذاته، ص50-51.

(2) انظر، على سبيل المثال، نقولا زيادة، الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بحث منشور ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنه، نشر الجامعة الأميركية في بيروت، 1967، ص1).
وانظر أيضا: د. علي المحافظة، مصدر سابق المدخل، ص 11-12 وانظر كذلك:
HISHAM SHARABI, ARAB INTELLCTUALS AND WEST: THE FORMATIVE YEARS, 1875-1914 (BALTMORE, THE JOHNE Hobkins press, 1970) PP.11-13

(3) عانوتي، مصدر سابق، ص256.

المبحث الثاني

التواصل مع الغرب

لقد أدى احتلال الدولة العثمانية للأقطار العربية- ضمن ما أدى إليه فقدان هذه الأخيرة كيانها الدولي واندماجها في كيان الدولة العثمانية، الأمر الذي ترتب عليه أنها لم تعد تستطيع عقد صلات وعلاقات مع غيرها من البلاد بشكل مباشر وحسب مشيئتها، بل غدا أمر ذلك مناطا بالدولة العثمانية ذاتها، فهي التي تقرر وتبيح قيام صلة ما بين إحدى ممتلكاتها العربية وبين غيرها من الدول ولاسيما الأوروبية أو تحظره وفقا لمصالحها ومقتضيات أمنها.

وعلى الرغم من أن الدولة العثمانية كانت، على الدوام، حريصة على تقليص علاقاتها- وضمن ذلك علاقات ممتلكاتها العربية- مع الدول الأوروبية إلى أدنى حد ممكن[1]. خوفا من تغلغل النفوذ الأوروبي إلى تلك الممتلكات، إلا أن التطورات التي شهدتها أوروبا، منذ القرن الخامس عشر الميلادي، وبضمنها (حركة النهضة) وما تحقق بتأثيرها من تطورات علمية، تضافرت في إيجاد جملة من العوامل- اقتصادية ودينية وعسكرية- حتمت تنامي واتساع العلاقات بين الدول الأوربية من جهة والدولة العثمانية من جهة أخرى، وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن أن تظل بعض الأقطار العربية الخاضعة لها- وتحديدا المشرقية- بمعزل عن نتائج وتأثيرات تلك العلاقات.

فمع بداية النصف الأول من القرن الخامس عشر، أخذت الأوساط المسيحية المتنفذة في أوروبا تعيد النظر في مواقفها السابقة تجاه الشرق والأديان السائدة فيه.

---

(1) أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص ص23، 24، 30، 70 وأنظر أيضا: د. عمر عبد العزيز عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، (بيروت، دار النهضة العربية، 1980ص 25-26.

وفي الوقت الذي أخذت فيه ردود الفعل العنيفة التي آثارها فشل الحروب الصليبية في تحقيق الأهداف المنشودة من ورائها تخفت شيئا فشيئا، بدأ، على أثر تنامي الإمبراطورية العثمانية على حساب البلقان المسيحي من جهة ونجاح العثمانيين في الاستيلاء على القسطنطينية (سنة 1453) من جهة أخرى، بدأ موقف جديد بالتكون وتجلت الارهاصات الأولى لهذا الموقف الجديد في التساؤلات التي أخذ بعض رجال الدين المسيحي يطرحونها- عما إذا كان اللجوء إلى السلاح يستطيع بالفعل أن يحقق أية نتيجة، وعما إذا كانت المساعي التبشيرية كافية ذاتها، أو حتى مفيدة في شكلها المعتاد، أم أن من المستحيل التقريب بين حملة رسالة عامة ذات محتوى متشابه في الأساس[1]، وما لبث هذا الموقف الجديد أن تبلور في شكل اتجاه يدعو إلى التهادن مع المسلمين، واللجوء إلى وسائل الجدل والاقناع في التفاهم معهم، وقد تزعم هذا الاتجاه خوان دي سيغوفيا Juan of sogovia (حوالي 1400- 1458)، الذي تمثلت الخطوات التي اتخذها في سبيل ذلك في اقتراح عقد سلسلة من المؤتمرات مع الفقهاء المسلمين، وفي القيام بترجمة للقرآن تفادى فيها الأخطاء التي تخللت ترجمات سابقية وكذلك في حث البابا (بيوس الثاني) على إرسال رسالة إلى السلطان العثماني محمد الفاتح محاولا فيها، من خلال الجدل، إقناعه بصواب العقيدة المسيحية.

وغني عن التنويه أن هذا الاتجاه قد أخفق تماما في تحقيق ما كان يصبو إليه، ولذا ما لبث أن حل محله اتجاه آخر حظي بقدر كبير من اهتمام البابوات، لاسيما بعد ما شهدته أوربا من حركات الإصلاح الديني ونشأة البروتستنتية ذلكم هو التفكير، بشكل جدي، في أمر توحيد الكنائس- الأمر الذي كان لابد لتحقيقه من الاتصال بمسيحيي الشرق.

من ناحية أخرى، فإن انطلاق العلم من عقالة، كنتيجة من نتائج حركة النهضة الأوربية، قد أدى إلى تحقيق العديد من الإنجازات التكنولوجية كان لها في الصعيد

---

(1) مكسيم رود نسون: الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية بحث منشور ضمن كتاب (تراث الإسلام) تصنيف: شاخت وبوز ورث، ترجمة: د. محمد زيهر المهوري، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (8)، آب 1978) ص 54.

الاقتصادي فقد تمثلت في الزيادة الهائلة في إنتاج السلع، بفضل انتشار الوسائل الاقتصادية فقد تمثلت في الزيادة الهائلة في إنتاج السلع، بفضل انتشار الوسائل الاقتصادية للإنتاج والتوسع الكبير في تصريف تلك السلع في الأسواق الجديدة التي يسر اكتشافها تحسين أساليب بناء السفن واكتشاف طرق جديدة للملاحة البحرية وتحول القوافل التجارية الأوربية للتنقل عبرها (اكتشاف فاسكو دي غاما لطريق رأس الرجاء الصالح عام 1498) ونتيجة لذلك فقد شهد الميزان سلبا على الأوضاع تحولا كليا لصالحه- الأمر الذي انعكست إثارة بالمقابل سلبا على الأوضاع الاقتصادية للدولة العثمانية، التي كانت قد احتوت، حتى ذلك الوقت[1]، التجارة في الشرق عن طريق البحر الأحمر للوصول إلى المحيط الهندي، حتى ذلك الوقت، التجارة في الشرق عن طريق البحر الأحمر للوصول إلى المحيط الهندي[2].

ومن ناحية ثالثة، فإن بعض الدول الأوروبية- وتحديدا النمسا وروسيا- اللتان عانتا أكثر من غيرهما من نتائج سياسة التوسع العسكري التي اتبعتها الدولة العثمانية، سواء في أوربا الوسطى أو في البلقان أو في سواحل البحر الأسود، أخذتا منذ الربع الأخير من القرن السابع عشر، تتحينان الفرص للانقضاض على الدولة العثمانية والاستيلاء على ما كانت قد استحوذت عليه قبلا من أراض في تلك الأجزاء. وما لبثت هاتان الدولتان أن صعدتا نشاطاتهما في هذا السبيل عندما تيقنتا من رجاحة كف النزال في حالة اشتباكهما مع الدولة العثمانية، لصالحهما، ففي الوقت الذي كانت دول أوربا تقطف فيه ثمار النهضة العلمية التكنولوجية التي انعكست آثارها على أوضاعها الاقتصادية والعسكرية، وجعلها تتطلع إلى توسيع دائرة نفوذها،

(1) ج.د. برنال، العلم في التاريخ، ترجمة: د. شكري ابراهيم سعد (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982) مج2، ص 17-44.

(2) أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص 18-19، جورج لنشرفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة: جعفر خياط (بغداد، مكتبة دار المتني، 1964) ص ص20- 29. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: 1798-1939، ترجمة : كريم عزقول، (بيروت، دار النهار، 1968) ص 51-3.

مستندة إلى ما شهدت جيوشها من قوة متنامية نتيجة للتحسن الذي طرأ على صناعة الأسلحة- والمدافع على وجه الخصوص- وأساليب التحصين، سواء بالنسبة للمدن أو بالنسبة للسفن الحربية المهاجمة، والتحسن الذي طرأ على أساليب الإمداد والتموين والخدمات الطبية وغير ذلك من أسباب القوة التي كان من شأنها ترجيح كفة الجيوش الأوروبية عند اشتباكها مع غيرها من الجيوش التي ظلت بمعزل عن تلك التطورات والإنجازات- كان أخذا في الضعف، لأسباب داخلية، بالدرجة الأولى، منها أسباب سياسية منشؤها انتهاء مقاليد الأمور، لاسيما بعد السلطان سليمان القانوني، إلى عدد من السلاطين الضعفاء، غير الأكفاء والسيئي الإدارة، ومنها أسباب اقتصادية منشؤها الفساد الذي أخذ يدب دبيبة في الإدارة الحكومية وسلطات جباية الضراب، ومنها أسباب عسكرية منشؤها انحطاط الجهاز العسكري للدولة وتقادم العهد على أساليبه ونظمه ووسائله الحربية[1].

وهكذا، وبتأثير هذه العوامل الثلاثة- العامل الديني، والعامل الاقتصادي والعامل العسكري، شهدت العلاقات العثمانية- الأوربية نمواً واتساعا ومن خلالهما وفي سياقها انفتحت بين بعض الدول الأوربية والأقطار العربية المشرقية- مصر وسورية قنوات ومنافذ عديدة قدر لها أن تلعب، مجتمعة، دورا كبيرا في أحداث ما صار يعرف بالنهضة العربية الحديثة، فلنقف عند كل عامل من هذه العوامل الثلاثة ونتعرف على مدى تأثيره وإسهامه في تحقيق التواصل بين أوربا والمشرق العربي.

العامل الاقتصادي:

لقد أسفر توسع العثمانيين عسكريا، خلال القرن الخامس عشر، عن تكوين إمبراطورية واسعة الأرجاء تمتد من نهر الدانوب إلى الخليج العربي ومن سهوب أوكرانيا إلى مدار السرطان في مصر العليا، وقد أتاح لها ذلك السيطرة على طرق التجارة الكبرى في البحر الأبيض المتوسط والبحرين الأسود والأحمر وبعض أنحاء

(1) لنشوفسكي، مصدر سابق، ص 21.

المحيط الهندي[1]، وفي حوالي هذه الفترة برز البرتغاليون كوسطاء تجاريين بين الشرق وأوربا، ولكي يتسنى لهم كسر طوق الاحتكار العثماني لطرق التجارة بين الشرق والغرب عمدوا، بتشجيع من الأمير هنري الملاح Don Hanrique(1394-1460) إلى استكشاف ساحل إفريقيا المحال على المحيط الأطلسي في اتجاه الجنوب، على أمل الوصول إلى الهند عبر طريق لا يسيطر عليه العثمانيون وقد تكللت جهودهم بالنجاح عندما أفلح فاسكودي غاما Vasco da Gama عام 1498 في الوصول إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح، ولقد أدى ذلك إلى توجيه ضربة قاصمة للمصالح الاقتصادية للعثمانيين[2]. فقد ترتب على تحول التجارة العالمية المتنامية نحو الطريق البحري الجديد فقدان العثمانيين سيطرتهم على تجارة الذهب والفضة- الأمر الذي أدى إلى ارتفاع الأسعار، مما زعزع مالية الدولة[3]. وقد لجأت الدولة العثمانية، بغية تدارك ما ترتب على ذلك من تدهور في أوضاعها الاقتصادية، إلى اتخاذ سلسلة من الإجراءات والتدابير كان من جملتها المعاهدة التي عقدت عام 1536 بين السلطان سليمان القانوني والملك فرنسوا الأول- ملك فرنسا-ممثلا بسفيره في الأستانة (المسيو جان دي لافوري) والتي تقرر بموجبها منح رعايا ملك فرنسا القاطنين في أراضي الدولة العثمانية بعض الامتيازات، مثل حرية التنقل والإقامة بقصد الاتجار والبيع والشراء في كافة السلع غير الممنوع الاتجار بها ونقلها، ومنح القناصل الفرنسيين صلاحيات البت والفصل والحكم في ما ينشأ بين أفراد رعيته من خلافات سواء في القضايا المدنية أو الجنائية[4]. وهكذا، وبفضل هذه المعاهدة، التي ما لبثت أن ألحقت

(1) عمر عبد العزيز عمر، مصر سابق، ص(22-3. وانظر أيضا: د. وجيه كوثراني، الاتجاهات الإجتماعية- السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920- مساهمة في دراسة أصول تكونها التاريخي (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1976) ص 41-2.

(2) البرت حوراني، مصدر سابق، ص53.

(3) محمد فريديك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص 91-4.

(4) في عام 1581 أنشأ الإنكليز شركة الليفانت أو الشركة التركية، ومنح أعضاؤها وحدهم حق احتكار التجارة الإنكليزية في الإمبراطورية العثمانية، وعينت الشركة قنصلا في القاهرة(1583) وتتبعه

بها معاهدات مماثلة لها مع دول أوربية أخرى، لاسيما انكلترا[1]. تسنى للتجار وممثلي الشركات التجارية الأوربية- والفرنسية منها على وجه التخصيص- أن يتغلغلوا في أرجاء الإمبراطورية العثمانية- وفي مدن أقطار المشرق العربي خاصة (القاهرة الإسكندرية، بيروت، طرابلس، صيدا، دمشق، وحلب، وغيرها) وأن يحتكوا بسكانها، وإن يحققوا من خلال ذلك نوعا من التواصل بين الغرب والمشرق العربي.

وكان مما زاد من تعميق هذا التواصل وترسيخه، أن هؤلاء التجار وممثلي الشركات التجارية واجهوا خلال قيامهم بنشاطاتهم التجارية عقبات عديدة، سواء عند اتصالهم بالسكان المحليين، أو في رحلاتهم في أرجاء البلاد أو عند تعاملهم مع سلطات الجمارك المحلية، وغير ذلك، البلاد (في مصر كان معظم هؤلاء الوسطاء من اليهود والأقباط والأرمن، أما في سورية فكانوا في المناطق الساحلية من المسيحيين بمختلف طوائفهم، أما في حلب فكانوا من الأرمن على وجه الخصوص) وعلى الرغم من الجهود التي بذلها التجار الأوربيون من أجل حصر نشاط هؤلاء الوسطاء ضمن حدود نشاط الوكلاء، إلا أنهم فشلوا في ذلك، وسرعان ما أخذ هؤلاء الوكلاء في تطوير نشاطاتهم التجارية لمصلحتهم الخاصة، وغدوا بالتالي نواة لبورجوازية تجارية محلية تمثل امتدادا للبورجوازية التجارية الأوربية، والواقع انه كان مما يسر لهم النجاح في مسعاهم هذا استفادتهم من الامتيازات التي منحت للقناصل الأجانب، والفرنسيين خاصة، بموجب المعاهدة المعقودة عام 1536 التي أشرنا إليها والتي خولتهم حق منح خمسين شخصا ممن يفترض أنهم يعملون في خدمتهم، براءات أو خطابات حماية يصدرها الباب العالي يتمتعون بموجبها بكافة الامتيازات المنصوص عليها في المعاهدة المذكورة، ويبدو أن قناصل الدول الأوربية قد تجاوزوا في استخدامهم لهذا الامتياز

=

الإسكندرية وغيرها من الموانئ المصرية، كما عينت قنصلا في طرابلس وتتبعه حلب ودمشق وعمان والقدس وغيرها من المدن السورية.

انظر: أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص 38-9.

(1) جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ص 159 (نقلا عن كوثراتي، مصدر سابق، ص46) وانظر أيضا: أحمد عزت عبد الكريم مصدر سابق، ص 87-88.

الأغراض التي أقر من أجلها، بل أباحوه لكل من يدفع الثمن، لاسيما وإن هذا الامتياز كان يتجدد عند كل تعيين جديد لقنصل أو سفير، ويمكننا أن نتبين مدى سوء استعمال هذا الحق مما وصل إلينا من أن باشا حلب شكا إلى الباب العالي في عام (1793) من أن عدد (تراجمة) القناصل في حلب زاد حتى بلغ حوالي ألفا وخمسمائة، وكلهم معفوون من الضرائب ويعملون في التجارة[1]. وغني عن التنويه أن ذلك بقدر ما يدل على تساهل القناصل الأجانب في استخدام الحق الممنوح لهم، يدل أيضا على تنامي الطبقة البورجوازية التجارية التي نشأت بفضل(الامتيازات الأجنبية).

والواقع أن ما يهمنا من ذلك كله هو أن هذه الفئة المستفيدة من (الامتيازات) أو لنقل هذه الطبقة البورجوازية المتنامية، قد تسنى لها، بحكم معاشرة أفرادها للتجار الأجانب، أن تتعلم تدريجيا فنون والمالية الدولية وان تتعلم غالبا لغة من تعمل في خدمتهم من الممثلين التجاريين، ومعنى هذا، أن نشاطها الاقتصادي قد يسر لها أن تستوعب مظاهر ثقافة الجهات الأجنبية، التي كانت تعمل لصالحها، أي بعبارة أخرى، مظاهر وقيم الحضارة الأوربية، وقد أفضى بها ذلك في نهاية المطاف، حرصا منها على

(1) كوثراني، مصدر سابق، ص ص 104، 108، 111، 129، 130 وانظر أيضا: كلود دوبار وسليم نصر، مؤسسة الأبحاث العربية، 1082) ص 27–28، ص68–69. ويبدو ان دعوات هؤلاء في هذا الاتجاه لم تكن في واقع الأمر سوى صدى للمصالح الأوربية- والفرنسية على وجه الخصوص- التي باتوا يمثلونها، ولا أدل على ذلك من الموقف الذي وقفته الدول الأوربية- وفرنسا خاصة، إزاء الفتنة الطائفية التي نشبت بين المارونيين والدروز وامتدت أثارها إلى العديد من مدن الشام حتى أنها صارت تعرف بـ(حادثة الشام) أو (إحداث 1860) فقد أصرت فرنسا على التدخل العسكري وأنزلت قواتها في بيروت، بحجة حماية موازنة جبل لبنان وكاثوليك سورية غير ان الوثائق التي كشف عنها من أرشيف وزارة الحربية ووزارة الخارجية الفرنسية، أظهرت ان الأهداف الحقيقية غير المعلنة التي كانت تكمن وراء الهدف الظاهري الذي أعلنته فرنسا تتمثل في تحقيق مشروعين رئيسيين:

أولهما: حماية رؤوس الأموال والمصالح الاقتصادية الفرنسية في سورية.

وثانيهما: خلق دولة عربية تابعة لفرنسا بين الأناضول ومصر، اقترح لرئاستها الأمير عبد القادر الجزائري المقيم آنذاك في دمشق.

انظر: كوثراني، مصدر سابق ص 71 محمد فريد بك، مصدر سابق، ص ص 284–7.

ضمان مصالحها، إلى الدعوة صراحة للاقتداء بالنموذج الأوربي، بل والنظر إلى أوربا باعتبارها صديقة وأن لا ضير من الاستعانة بها لاصلاح حال المجتمع السوري[1].

العامل الديني:

لقط ظلت سورية، وبضمنها لبنان وفلسطين، منذ أيام الحروب الصليبية، موضع اهتمام الأوساط الكاثوليكية المتنفذة في أوربا- وعلى الأخص في إيطاليا وفرنسا[2]. ويمكن القول أن ثلاثة أسباب كانت وراء استمرار هذا الاهتمام وتزايده بمرور الوقت.

أولها- الصلات والروابط الوثيقة التي أنشأها الفرنسيون المشتركون في الحملات الصليبية مع بعض مسيحي سورية، وعلى الأخص الموارنة، الذين باتوا يعتبرون منذ ذلك الوقت على أنهم "فرنجو" المشرق وأنصار فرنسا المسيحية في سورية [3]. ولقد تعززت هذه التبعية المارونية لفرنسا، بل واتخذت طابعا شبه رسمي، من خلال معاهدة (الامتيازات) الشهيرة، التي عقدت عام 1536، بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول، ملك فرنسا، ذلك أن فرنسا ما لبثت أن سحبت الحق الذي خولتها إياه المعاهدة في حماية رعاياها من التجار والقناصل والوكلاء والعملاء داخل الدولة العثمانية ووسعت نطاقه بحيث صار يشمل أيضا المسيحيين الكاثوليك المرتبطين بكنيسة روما، لاسيما أبناء الطائفة المارونية، ولكي تضمن فرنسا ولاء أبناء هذه الطائفة (المارونية) *لها عقدت إلى اتخاذ بعض الإجراءات*، مثل منح لويس الرابع عشر (1638-1715) أبناء عائلة (الخازن) المارونية شرف تولي وظيفة القنصل الفرنسي في بيروت(وقد

(1) أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص 85.

(2) ذكر ذلك بولص نجيم في كتابة (المسألة اللبنانية) الذي نشره بالفرنسية باسم مستعار (م.جوبلان) في باريس عام 1908 (ص 537) انظر: مروان بحيري: (لولص لجيم ولبنان الكبير) بحث نشر ضمن كتاب (الحياة الفكرية في المشرق العربي 1890- 1839، إعداد: مروان بحيري، ترجمة عطا عبد الهاب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1983، ص 90).

(3) كوثراني، مصدر سابق، ص 43، أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق ص 87-88.

ظلت هذه الوظيفة امتيازا لأبناء هذه العائلة من عام 1655 حتى عام 1753)[1]، وكذلك الإيعاز إلى القناصل الفرنسيين في الدولة العثمانية بوجوب معاملة الرهبان الموارنة كمعاملة المرسلين الفرنسيين ولقد أصدر وزير البحرية الفرنسي (روليه)، في الخامس من آذار 1750، توجيها إلى القناصل الفرنسيين في الدولة العثمانية قال فيه: أن الرهبان الموارنة الذين يؤلفون رهينة مار انطونيوس في جبل لبنان قد شملهم الملك بحمايته الخاصة في كل وقت، وقد توسلوا إلى جلالته أن يجدد لهم تلك الحماية ويثبتها لهم، فتنازل جلالته واستجاب إليهم وأوصاني أن أكتب اليكم أن تعاملوهم كما تعاملون المرسلين الفرنسيين الذين هم في الشرق من قبل جلالته...[2].

وثاني تلك الأسباب التي أدت إلى استمرار وتزايد اهتمام الأوساط الكاثوليك المتنفذة في إيطاليا وفرنسا بمسيحي المشرق العربي، والموارنة على وجه التخصيص، تمكن في المساعدة التي كان أدواق توسكانا يأملون أن يتلقونها من المارونيين، في تحقيق مشروعاتهم الصليبية، ومن أبرز أولئك الأدواق (فردناند دو مديتشي) جرا ندوق توسكانا، الذي كان قبل أن يتولى إمارة توسكانا كاردينالا، وكان كثير الاهتمام بالموارنة وعلى اتصال ببطريركهم، ولعل من أوضح مظاهر اهتمامه، قيامه عام 1586 بتأسيس المطبعة المديتشية الشرقية، التي نشر فيها عام 1590 كتاب القداس الماروني في طبعه متقنة مصوره[3].

أما ثالث تلك الأسباب فيتمثل في سعي البابوية منذ القرن السادس عشر، إلى توحيد الكنائس المسيحية، الأمر الذي دعاها إلى توثيق صلاتها مع الكنيسة المارونية

---

(1) كوثراني، المصدر ذاته، ص44.

(2) أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص ص 74-79 مكسيم رود نسون مصدر سابق، ص 61
2. برنارد لويس، العرب والشرق الأوسط تعريب: د. نبيل صبحي (مكان النشر: بلا، تاريخ النشر: بلا) ص 192-3.

(3) أحمد عزت عبد الكريم مصدر سابق، ص 86. مكسيم رود نسون، مصدر سابق، ص 62.

وتقوية نفوذها عليها[1]. وقد اقتضى ذلك جيلا جديدا من القسس الموارنة يتم إعدادهم إعداد خاصا لكي يتسنى لهم حين يتبوؤا بعد ذلك المناصب الإكليريكية الإسهام بشكل فاعل ومؤثر في تحقيق التوحيد الديني المنشود، وبعد مفاوضات بين روما ولبنان استقر رأي البابا (غريغور يوس الثالث عشر) في عام 1584 على إنشاء (مدرسة الموارنة في روما) وانتدب ممثلين عنه أرسلهم إلى لبنان لكي يختاروا من اللبنانيين الموارنة من يرون فيهم الكفاءة والمقدرة وترشيحهم للالتحاق بالمدرسة المذكورة، حيث يتلقون دراسة منتظمة في العلوم اللاهوتية واللغة اللاتينية وكذلك، ضمنا اللغة الإيطالية- ولقد كان من جملة المهام التي يتعين على خريجي هذه المدرسة للاضطلاع بها، العمل على نشر التعليم الديني، وقد جاء في الأمر الذي أصدره المجمع المقدس المنعقد عام 1736 إلى المطارنة والكهنة ورؤساء الأديرة وطلاب مدرسة (روما) : "أننا نأمر بأن نفتح في المدن والقرى والأديرة مدارس يتلقى فيها الصبيان العلوم... أننا نأمر المعلمين بان يتبعوا الخطوة التالية: أن يعملوا أولا القراة والكتابة في العربية والسريانية، ثم المزامير، وخدمة القداس، والعهد الجديد... على المعلمين الذين يختارون من مدرسة روما أن يعلموا الأولاد في المدارس ويثقفوا الأهلين في القرى المجاورة بكلام الرب..." [2].

وهكذا، وبتضافر هذه الأسباب الثلاثة، قدر للموازنة أن يغدوا، منذ القرن السادس عشر، وسيلة فرنسا لترسيخ نفوذها في أراضي الدولة العثمانية، وفي الوقت ذاته هدفا للنشاط التبشيري الكاثوليكي، وإن يغدوا بهذا الاعتبار حلقة الوصل بين الغرب- فرنسا وإيطاليا- والمشرق العربي- سوريا عموما ولبنان على وجه

---

(1) جبران مسعود، لبنان والنهضة العربية الحديثة (بيروت، بيت الحكمة، د.ت) ص 37، ص 68، وانظر أيضا: المقتطف، مج 25، جـ 4 ص 348-9 نقولا زيادة، مصدر سابق، ص3.
عانوتي، مصدر سابق، ص 34-5 أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص 86-7. حوراني، مصدر سابق ص 76-7.

(2) الكبوشيين apucins) هم فرع من رهبان القديس فرنسيس الأسيزي بدأ منذ القرن السابع عشر بإقامة الأديرة والمدارس والمؤسسات الخيرية في الشرق.

التخصيص، وإذا كان النصف الثاني من القرن السادس عشر قد شهد أعداد العدة وتوفير مستلزمات النشاط التبشيري،،فإن بداية القرن السابع عشر شهدت بداية وصول الإرساليات التي مارست نشاطاتها في البداية كانت إرساليات الفرنسيسكان من الإيطاليتين، ثم برزت إرساليات (الكبوشيين)[1].

غير أن هؤلاء الأخيرين لم يستمر نشاطهم طويلا لأنهم ما لبثوا أن طردوا من لبنان بسبب دعوتهم بعض العناصر غير المسيحية إلى اعتناق الدين المسيحي[2].

فحل اليسوعيون محلهم وأخذوا يتابعون بعض أعمالهم، وفي عام 1773 توقف نشاط إرساليات اليسوعيين على أثر حل(البابا كليمان الرابع عشر) الجمعية اليسوعية، فغادر اليسوعيون لبنان عام 1775 وخلفهم المازاريون [3]. والواقع أن النشاط التبشيري الكاثوليكي قد شهد، بعد ذلك، انحسارا وخمودا، بسبب الثورة الفرنسية وحروب نابليون، ولم يعاود نشاطه إلا في النصف الأول من القرن التاسع عشر[4]. بيد انه حين عاود نشاطه وجد نفسه إزاء تحدٍ جديد استحثه على مضاعفة جهوده، ففي عام 1819 بدأ نشاط الإرساليات الإنجيلية التابعة للمجلس الأميركي للإرساليات وإزاء ذلك ارسل (البابا غرايغوار السادس عشر) في عام 1831 إرسالية من الآباء اليسوعيين لتعمل على توسيع نطاق النشاط التبشيري الكاثوليكي والارتقاء به إلى مستوى يتمكن معه من مواجهة هذا التحدي الجديد. ومنذ ذلك الوقت بدأ

---

(1) جبران مسعود، مصدر سابق، 69 أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص 86.

(2) جبران مسعود، المصدر ذاته، ص39، أحمد عزت عبد الكريم المصدر ذاته ص 86-د. محمد يوسف نجم، العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحدي، بحث منشور ضمن كتاب(الفكر العربي في مائة سنة، نشر الجامعة الأميركية في بيروت، 1967) ص 41.

(3) نقولا زيادة، مصدر سابق، ص3.

(4) محمد يوسف نجم، مصدر سابق، ص 42، مارون عبود، رواد النهضة الحديثة (بيروت، دار العلم للملايين، 1952) ص21.

اغناطيوس هزيم، شواغل الفكر العربي المسيحي منذ عام 1866، بحث منشور ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنه، نشر الجامعة الأميركية في بيروت، 1967) ص 378.

التنافس بين الإرساليتين الإنجيلية- البروتستانتية والكاثوليكية- اليسوعية على اكتساب المؤمنين في لبنان وسورية عموما[1].

وكانت الوسائل التي لجأت إليها كلتا الإرساليتين، في خضم تنافسهما وبغية تحقيق هدفيهما، كثيرة شملت، نشر التعليم الديني، وإنشاء المدارس الحديثة وتأليف الكتب أو ترجمتها من اللغات الأجنبية إلى العربية، وإنشاء مطبعة لطبعها ومن ثم العمل على نشرها على أوسع نطاق تستطيعه كل منها، وعلاوة على ذلك توظيف وسائل التخاطب الجماهيري كالصحافة والجمعيات لنشر أفكارها وتعاليمها الدينية هذا عدا عن وسائل أخرى تنطوي على تقديم خدمات اجتماعية وصحية للناس تشدهم من خلالها إليها، كتنقل بعض المتبشرين بين القرى حاملين معهم أنواعا من الأدوية، أو إنشاء المستوصفات والمستشفيات وإقامة الملاجيء لإيواء المعوزين... وغير ذلك- والواقع أن هذه الوسائل كلها بقدر ما كانت تمثل أدوات أرادت الإرساليات من كلتا الطائفتين أن تحقق من خلالها أغراضها الدينية، كانت في الوقت ذاته منافذ انتقلت من خلالها مظاهر الثقافة الأوربية وانتشرت بين أبناء المشرق العربي.

ولعل أعمق تلك الوسائل تأثيرا وأشدها فاعلية في تحقيق التواصل بين ثقافة الغرب وعقول الشرقيين العرب هي المدارس، ويجمع الباحثون على أن أولى المدارس الحديثة التي أنشئت، في لبنان، هي مدرسة (عينطورة) التي أنشأها اليسوعيون بمعاونة الموارنة عام 1834، تبعتها مدارس أخرى ابتدائية وثانوية للبنين والبنات، أما الإرسالية الإنجيلية- البروتستانتية فقد قامت هي الأخرى بإنشاء عدد من المدارس، كانت أولاها المدرسة التي أنشأها (القس وليم طومسون) الأميركي عام 1835. وفي عام 1847 أنشأ (كرنيليوس فانديك) المدرسة الثانوية في (عبية) ثم لحقتها مدارس أخرى ابتدائية وثانوية للبنين والبنات بلغ عددها حتى عام 1860 زهاء ثلاثين مدرسة، ثم ما لبثت المنافسة بين الإرساليتين أن طالت التعليم العالي، فبعد أن أنشأ رجال الإرسالية الأمريكية، في عام 1866، (الكلية السورية الإنجيلية)- التي صارت تعرف

(1) محمد يوسف نجم، مصدر سابق، ص 42-4. جبران مسعود، مصدر سابق، ص 39-40. على المحافظة، مصدر سابق ص 25.

فيما بعد باسم الجامعة الأمريكية في بيروت- قام رجال الإرسالية الكاثوليكية، عام 1875، بإنشاء (جامعة القديس يوسف) وكانت لغة التدريس في جميع كليات الجامعة الأمريكية في اللغة العربية في البداية، إلا انه في عام 1880 حلت اللغة الإنكليزية محلها في جميع الكليات، عدا كلية الطب التي أخذت بالنظام الجديد عام 1882. أما جامعة القديس يوسف فقد كانت الفرنسية واللاتينية هما لغة التدريس فيها في جميع الأقسام، باستثناء بعض دروس مدرسة الدراسات الشرقية، وفي حين أن الطابع العالم لهذه الجامعة ظل لاهوتيا، فإن الطابع الغالب على الجامعة الأميركية كان علميا[1]. ومع ثمانينات القرن التاسع عشر، دخلت في حوم التنافس الإرساليات الأرثوذكسية المدعومة من روسيا القيصرية، وشرعت هي الأخرى في إنشاء عدد من المدارس التي أخذت تعمل على إشاعة الثقافة الروسية في المشرق العربي، وقد أنشأت أولى هذه المدارس عام 1887 في بيروت وكانت تدرس العربية والروسية والفرنسية[2].

وإذا كانت الإرساليات التبشيرية قد اتخذت من المدارس وسيلة أساسية لتحقيق أهدافها التبشيرية، فإنه من الطبيعي أن تهتم بتوفير ما تحتاجه المدارس من مستلزمات ضرورية، وفي مقدمتها الكتب المدرسية، وإذ لاحظت افتقار اللغة العربية إلى الكتب التي تساير مناهجها التعليمية، أدركت أن لا مناص من حيث معلمي المدارس على تأليف الكتب المدرسية باللغة العربية أو ترجمتها من اللاتينية إلى العربية، وقد جاء في خطاب موجه إلى التلامذة الموارنة في روما وإلى معلمي المدارس، نحث هؤلاء الطلبة، ومعلمي المدارس أن لا يقتصروا على الاهتمام بشؤونهم الذاتية، بل بشؤون الطائفة أيضا، ذلك أما بأن يؤلفوا في العربية الكتب المدرسية التي عددناها آنفا... وأما أن يترجموها من اللغة اللاتينية إلى العربية على الأقل. ثم فليعنوا ترجمة ونشرا لتأليف الآباء القديسين وأعمال المجمع وقوانينها، وتاريخ الكنيسة وغيرها من المصنفات الحرية بالمطالعة، والتي لا توجد عند الشرقيين لافي السريانية ولا في العربية...[3].

---

(1) جبران مسعود، مصدر سابق،ص 40.

(2) أسامة عانوتي، مصدر سابق، ص 49-50.

(3) مارود عبود، رواد النهضة، ص 27-28.

والواقع أن خريجي المدرسة المارونية في روما، وبعض رجال الدين المسيحي السوريين، الذين كانوا يعرفون بعض اللغات الأجنبية، سواء من الموارنة (مثل جرمانوس فرحات(١٦٧٠-١٧٣٢)، الذي كان يعرف اللاتينية والإيطالية علاوة على السريانية) أو من الأرثوذكس، الذين كانوا يعرفون اليونانية، وكذلك لا تحول دون نقلهم المعاني الأجنبية إلى اللغة العربية (مثل الأب بطرس فرو ملج اليسوعي ١٦٧٨-١٧٤٠) ليصوغها من بعدهم، بلغة عربية سوية، كتاب عرب- أقول أن هؤلاء جميعا قد اضطلعوا، منذ وقت مبكر، بدور بارز في حركة الترجمة التي شهدها لبنان، وإن كانت حركة الترجمة هذه دينية الطابع، ولعل من أبرز الأمثلة عليها، ما قام به (جرما نوس فرحات) من تصحيح الترجمة العربية للمزامير والأناجيل وسائر كتب الموارنة الكنائسية، وكذلك تعريب الإنجيل مسجوعا، ووضعه معجما صغيرا أسماه (الأعراب عن لسان الأعراب) وأخيرا انشاؤه في حلب (مجمعا عليما) يعنى اعضاؤه بالترجمة[1]. بل أن الطابع الديني ظل ملازما لحركة الترجمة حتى في القرن الثامن عشر، لاسيما بعد انقسام (الملكيين) إلى طائفتين عام ١٧٧٤- طائفة متحدة مع روما (كاثوليكية) وأخرى مناوئه لها (ارثوكسية)، الأمر الذي دفع مناصري كلتا الطائفتين إلى تعزيز موقفهم وذلك بالرجوع إلى المصادر اللاهوتية اليونانية، أما الأرثوذكسي إلى تعزيز موقفهم وذلك بالرجوع إلى المصادر اللاهوتية اليونانية، فلكي يدراوا عن أنفسهم تهمة ممالاة الغرب اللاتيني، فمضوا يلتمسون في تصانيف اللاهوتيين البيزنطيين أدلة على صحة معتقد الكنيسة الكاثوليكية[2].

أما رجال الإرسالية الإنجيلية- البروتستانتيه، فإنهم، أيضا، ما أن أخذوا يعدون العدة لإنشاء مدارسهم، حتى شرعوا في تهيئة الكتب المدرسية التي تغطي مفردات المنهج الدراسي لمدارسهم تلك، وكان سبيلهم إلى ذلك التأليف باللغة العربية أحيانا،

---

(١) عانوتي، مصدر سابق، ص ص ١٠٤-١٠٦. ص ص ١٦٧، ١٧١ ١٨٧-١٩٣، وانظر أيضا: أغناطيوس هزيم، مصدر سابق ص ٣٥٢- ٣٧٨ فما بعد.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، (القاهرة، دار الهلال، د.ت) ج٤، ص ض ١٩٦- ٢٠٠ وانظر أيضا: سعيد إسماعيل علي، مصدر سابق، ص ١٨٩. مارون عبود، رواد، ص١٧٥-٦.

والترجمة إلى اللغة العربية أحيانا أخرى، لاسيما وأنهم قد جعلوا لغة التعليم في مدارسهم في البداية العربية، وكان مما يسر عليهم الاضطلاع بهذا الأمر إجادة بعضهم اللغة العربية وتمرسه في الكتابة بها: مثل الدكتور كرتيليوس فانديك (1818-1895) الذي ألف بالعربية العديد من الكتب في علوم عديده- (كالجبر والمقابلة والهندسة والمثلثات والطبيعيات والفلك والباثولوجيا) والدكتور يوحنا ورتبات (1827-1908) الذي ألف كتابين في الفسيولوجيا والتشريح، وأسعد الشدودي (1826-1906) الذي ألف بعض الكتب في العلوم الطبيعية (مثل - العروس البديعة في علم الطبيعة، وأرجوزة الحكيم للحكيم)(1)، بيد أن إتقان بعض رجال الارسالية الأميركية اللغة العربية لم يحل دون استعانتهم بعدد من أبناء البلاد ممن تسنى لهم اتقان بعض اللغات الأجنبية من خلال احتكاكهم بهم، مثل أحمد فارس الشدياق (1804-1887) الذي عمل مترجما في مطبعة الإرسالية في مالطا، وبطرس البستاني (1819-1887) الذي عمل فترة من الوقت في القنصليتين البريطانية والأميركية ببيروت، كما واشترك مع اثنين من المرسلين الأميركان (الدكتور عالي سميث والدكتور فانديك) في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية(2).

ولم يكن بوسع الإرساليات التبشيرية أن تحقق أهدافها التعليمية بوجه خاص وأهدافها التبشيرية بوجه عام من دون أن تتوفر لديها وسيلة تيسر لها نشر الكتب والكراسات التي تتضمن تعاليمها وتوجهاتها على أوسع نطاق يكون في وسعها بلوغه، ولقد هيأت لها الطباعة الحديثة الوسيلة التي تفي بالمرام في هذا السبيل وبالتالي فإنه مثلما اقترن قيام المدارس الحديثة التي يتم فيها تعليم العلوم العصرية في المشرق العربي بنشاطات الإرساليات التبشيرية، فإن الشرق عموما والمشرق العربي خاصة لم يعرف المطبعة الحديثة إلا من خلال النشاط التبشيري، وذلك في حوالي منتصف القرن

(1) حوراني، مصدر سابق، ص 125، ص127. محمد يوسف نجم، مصدر سابق ص43، ص 59.

(2) أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق ص 91 غير ان مصادر أخرى تذكر ان ذلك قد تم في عام 1490) انظر: خليل صابات، تاريخ الطبعة في المشرق العربي، (ط2، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1966) ص 23-4 وانظر أيضا: عانوتي، مصدر سابق ص 45 الهامش رقم (4).

السادس عشر، فقد أنشأت في (الأستانه) اول مطبعة حديثة، طبعت فيها- ضمن ما طبع- بعض الكتب العربية ولكن بحروف عبرية ومن جملتها بعض رسائل (ابن ميمون) وترجمة التوراة إلى العربية (عام 1551) أما مطبعة عرفتها بلاد المشرق العربي فهي مطبعة (دير مار قزحيا)، جنوبي طرابلس، التي أنشأت عام 1610 من قبل بعض خريجي المدرسة المارونية في روما على الأرجح،إلا أن أحرفها كانت سريانية، وقد طبع فيها كتاب (المزامير) باللغة السريانية وباللغة العربية مكتوبة بالحرف المرشوني[1].

أما أول مطبعة تستعمل فيها الحروف العربية، عرفها المشرق العربي فهي التي أنشأها في حلب عام 1698 (البطريك اثنا سيوس الرابع الدباس) وكان أول مطبوعاتها كتاب في الطقوس الدينية (1702) ثم كتاب (المزامير)، وفي عام 1706 توالت المطابع على لبنان، بعدما استقرت طلائعها في الأديرة، ومن أهم تلك المطابع، مطبعة الروم الكاثوليك في (دير مار يوحنا الصايغ) في (الشوير) التي أسسها (الشماس عبد الله الزاخر) حوالي عام 1733(وما لبث الروم الأرثوذكس أن أنشأوا- بمسعى الشيخ يونس نقولا الجبيلي المعروف بأبي عسكر- مطبعة(القديس جاور جيوس) في بيروت عام 175، لينافسوا بمطبوعاتها الدينية مطبوعات مطبعة الشوير.

وفي عام 1834 نقلت إلى بيروت المطبعة الأميركية للمرسلين البروتستانت – (وكانت قد أنشأت في مالطا عام 1822) وعلى أثر ذلك أنشأت(عام 1848) المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين في بيروت، وكانت تطبع على الحجر ثم صارت تطبع الحروف، وفي عام 1857 أنشأت أولى المطابع الأهلية التي يملكها أفراد، حيث أنشأ (خليل الخوري)- (المطبعة السورية)، وبعد ذلك بعشر سنوات أنشأت (مطبعة المعارف) من قبل (بطرس البستاني) وفي عام 1874 أنشأت (المطبعة الأدبية) من قبل (خليل سركيس)[2].

---

(1) المقصود بالخط المرشوني: الكتابة السريانية المستعملة لنسخ النصوص العربية.

(2) ولعل مما تجدر الإشارة إليه، أن استخدام الطباعة الحديثة، كوسيلة من وسائل تحقيق الأغراض التبشيرية، يرجع تاريخه في أوربا إلى وقت اسبق، ففي خضم حركة النهضة التي شهدتها ايطاليا، ولد واع تتعلق بالنشاط التبشيري، أسست بأمر البابا يوليوس الثاني (1503-1513) في أوائل القرن

ولم يكتف رجال الإرساليات باستخدام المطابع في طبع الكتب والكراسات الدينية فحسب بل استخدموها أيضا في طبع المنشورات أو النشرات الإخبارية التي ما لبثت أن تطورت لتتخذ شكل صحف ومجلات تعكس نشاطات المرسلين والمبشرين في شتى المجالات، ولعل أقدم هذه النشرات صدوراً النشرة التي أصدرها المبشرون الإنجيليون عام 1851 باسم (مجموع الفوائد) وكان يشترك في تحريرها عدد من المبشرين تحت إشراف (القس عالي سميت)[1]. ثم ألحقوها بنشرات وصحف أخرى، مثل(أخبار عن انتشار الإنجيل) و(النشرة الشهرية) و(كوكب الصبح المنير) و(النشرة الأسبوعية) أما اليسوعيون فقد اصدروا أولا صحيفة المجمع الفاتيكاني التي أنشئت للدفاع عن مجمع الفاتيكان ثم اصدروا عام 1969 جريدة (البشير) ثم ألحقوها بمجلة (المشرق)[2].

وعلاوة على ذلك كله، لجأت الإرساليات التبشيرية إلى وسيلة أخرى تتيح لها استقطاب أبناء البلاد التي تعمل فيها، وهذه الوسيلة هي- إنشاء الجمعيات وقد عرف المشرق العربي، ولبنان على وجه الخصوص، منذ حوالي أواسط القرن التاسع عشر

=

السادس عشر أول مطبعة عربية وكان أول كتاب طبع باللغة العربية، في هذه المطبعة هو كتاب (صلاة السواعي) عام 1514، ثم انتقلت الطباعة العربية إلى _جنوا)، حيث طبع عام 1516 (سفر الزبور) بأربع لغات هي العبرية واليونانية والعربية والكلدانية مع ترجمة لاتينية، ثم ما لبثت الطباعة العربية ان انتقلت بعد ذلك إلى (البندقية)، حيث طبع القرآن باللغة العربية عام 1530، ثم توالى طبع العديد من الكتب باللغة العربية في المطابع الإيطالية- ومن بينها المطبعة المديتشية الشرقية التي أنشأها جراند وق توسكانا عام 1586- وكان أكثرها كتبا دينية تفي بحاجات الإرساليات التبشيرية الكاثوليكية في بلاد المشرق العربي، انظر: أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص90. المقتطف، مج 25، ج4، ص348، جبران مسعود، مصدر سابق، ص 46، عانوتي، مصدر سابق، ص45، الهامش(4).

(1) جرجي زيدان، ص 173، خليل صابات، مصدر سابق، ص ص 35 45 جبران مسعود،، مصدر سابق، ص47-8. نقولا زيادة مصدر سابق، ص 4. محمد يوسف نجم، مصدر سابق، ص 50. أسامة عانوتي مصدر سابق، ص ص 45-7. أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق ص 90-91 علي المحافظة، مصدر سابق، ص 27.

(2) جرجي زيدان، مصدر سابق، ص 53، جبران مسعود، مصدر سابق ص 51-2.

إنشاء عدد منها، ففي عام 1847 أنشأ المرسلون الأميركيون (الجمعية السورية)، التي وضعت في مقدمة أهدافها السعي إلى نشر العلوم وترقية الفنون وجمع الكتب، مع مراعاة تحاشي القضايا الدينية، وقد ضمت، إلى جانب العديد من رجال الإرسالية الأميركية (مثل القس عالي سميث، والدكتور فانديك، والقس طومسون، والمستشرق كولتي، والدكتور يوحنا ورتبات) نخبة من المثقفين السوريين الشباب (مثل ناصيف اليازجي، وبطرس البستاني، والدكتور ميخائيل مشاقة، وميخائيل مدور، ونعمة ثابت، وانطونيوس الأميوني) وكان أعضاؤها يجتمعون مرتين في الشهر فيتناولون الأخبار العلمية، ويقرأون الصحف، ويتباحثون في المسائل المطروحة، وغالبا ما يلقون الخطاب[1]. وقد استمر نشاط هذه الجمعية حتى عام 1852، حيث تم حلها، وبعد خمس سنوات (عام 1857) أنشأت على غرارها وبهدي قوانينها وشروطها جمعية أخرى عي (الجمعية العلمية السورية)، وفي الوقت ضمت فيه هذه الجمعية عددا من أعضاء الجمعية السابقة، فإنها تميزت عنها في أنها ضمت أيضا عدد من الشخصيات المسلمة (مثل حسين بيهم، وعبد الرحمن بدران، وسليم رمضان) وكانت نشاطات الجمعية تشمل تنظيم محاضرات يقوم بإلقائها بعض أفرادها حول المستجدات والأفكار الأوربية الحديثة التي كانت مثار اهتمامهم ومواقفهم منها.

وبعد أن جمدت الجمعية نشاطها، على أثر نشوب الحرب الأهلية في البلاد عام 1860، عادت ناشطها من جديد عام 1868. بل ونالت اعتراف الدولة العثمانية رسميا بها[2]. وفي عام 1869 أنشأت (جمعية شمس البر) التي كانت فرعا لجمعية اتحاد الشبان المسيحيين في إنكلترا.

وإزاء هذا النشاط من جانب المبشرين البروتستانت، كان من الطبيعي أن يعند اليسوعيون أيضا إلى نشاط مماثل ومقابل، فأسسوا عام 1850 (الجمعية المشرقية) ثم ما

(1) خليل صابات، مصدر سابق، ص ص 47-52. جبران مسعود، مصدر سابق، ص 51، محمد يوسف نجم، مصدر سابق، ص65.

(2) جبران مسعود، المصدر ذاته ص 61، الهامش رقم (2) جرجي زيدان، المصدر ذاته، ص 68-69، علي المحافظة، المصدر ذاته، ص 25-26 وأيضا ص 32، محمد يوسف نجم، المصدر ذاته، ص 73-4.

لبثت الطوائف الأخرى أن سلكت المسلك نفسه وأنشأت كل منها جمعيتها الخاصة بها، وإن كانت نشاطاتها أميل إلى تحقيق الأهداف الإنسانية الخيرية، فأنشأ (أسعد باشا)- متصرف بيروت العثماني، في عام 1873 (جمعية زهرة الآداب) التي امتازت باستقطابها عددا من الأدباء الشبان (مثل أديب اسحق واسكندر عازار، وسليم النجار، ونخله التويني، وغيرهم) الذين كان من جملة نشاطاتهم تأليف الروايات أو ترجمتها وتمثيلها ورصد ريعها للمشاريع الخيرية، وفي عام 1880 أنشأ الروم الأرثوذكس (جمعية زهرة الإحسان) لتعليم الفتيات وترقية نفوسهن، وفي العام ذاته بادر عدد من الأدباء المسلمين، في محاولة منهم لمواجهة النشاط التبشيري والحدّ من نشاطهم، إلى إنشاء(جمعية المقاصد الخيرية)[1].

وفي خضم هذا النمط من أنماط النشاط، وربما بوحي منه. نشأت جمعيات أخرى، منها ما جاهر بسعيه إلى تحقيق إلى تحقيق غايات علمية، مثل(الجمعية العلمية)، التي أنشئت في أوائل عهد الكلية السورية الإنجيلية ومنها ما كانت تسعى من وراء نشاطاتها العلمية العلنية إلى غايات سرية سياسية معارضة للسلطة العثمانية الكلية السورية الإنجيلية (مثل فارس نمر، وإبراهيم الحوراني، ويعقوب صروف وإبراهيم اليازجي، وشاهين مكاريوس) ويبدو أن الجمعية الثانية كانت امتدادا للأولى، وإنها عبرت عن نفسها أخيرا، وعلى نحو علني في ما صار يعرف بـ(المجمع العلمي الشرقي) الذي أنشأ عام 1882، الذي ضم أبرز خريجي الكلية السورية الإنجيلية، من أعضاء (الجمعة العلمية، والذين غدوا فيما بعد عقب تخرجهم، أبرز أعضاء (الجمعية السورية) أيضا. ولعل مما يعزز هذا الاعتقاد أن السبب الأساس الذي أدى إلى تجميد نشاط (المجمع العلمي الشرقي) فيما بعد، كان سياسيا[2].

---

(1) جرجي زيدان، مصدر سابق، ص 69، وجيه كوثراني، مصدر سابق ص 148 جبران مسعود، مصدر سابق، ص 61، محمد يوسف نجم مصدر سابق، ص 74 علي المحافظة، مصدر سابق، ص 26.

(2) جرجي زيدان، مصدر سابق، ص ص 70.

محمد يوسغ نجم، مصدر سابق، ص 74، جبران مسعود، مصدر سابق، ص 61، علي المحافظة، مصدر سابق، ص 32، عانوتي، مصدر سابق، ص 148-9.

أن كل هذه الوسائل التي لجأت الإرساليات التبشيرية إلى استخدامها في تحقيق أغراضها، كانت في الوقت ذاته، وسائل لانتقال بعض مظاهر الثقافة الأوروبية إلى المشرق العربية وانتشارها بين أبنائه، ويمكن القول أن من بين هذه الوسائل كان للمدارس التي أقامتها الإرساليات، على اختلاف مذاهبها وطوائفها أعمق الأثر في تكوين وإعداد جيل جديد من المتعلمين والمثقفين في سورية ذلك أن كون هذه المدارس دينية التوجية والتعاليم في الأساس لم يحل دون أن تسهم في تكوين عقلية جديدة، أو نمط جديد من التفكير لدى تلامذتها، لاسيما وإنها قد حرصت على تنويع الموارد التعليمية التي غدت بمعطياتها الدينية في عقولهم اهتماما فائقا، راعت، في الوقت ذاته، أن تعمق معرفتهم باللغة العربية وآدابها، من ناحية، وان تهيئ لهم فرصة إجادة لغة أوربية، من ناحية ثانية، وأن تمكنهم من الإلمام بالمعرفة العلمية الحديثة، من ناحية ثالثة، وكان من الطبيعي أن ينعكس تأثير ذلك على عقول التلامذة وطريقتهم في التفكير، ذلك أن تمرسهم باللغة العربية وتلقيهم العلوم الحديثة بواسطتها جعلهم يعون ما تحتاج إليه هذه اللغة من تجديد لكي تتسع لاستيعاب المفاهيم والأفكار الجديدة وتتحول بالتالي إلى أداة فعالة للتخاطب الفكري، ولقد قدر لبعض أولئك التلاميذ أن يقوم فيما بعد، بدور بارز في سبيل رفد اللغة العربية بمقومات التجديد التي تحتاجها.

ومن ناحية ثانية، فإن إجادة أولئك التلاميذ للغات الأجنبية، وخاصة الفرنسية والإنكليزية، قد فتحت أمامهم آفاقا جديدة ومكنتهم من أن يغدوا على تماس مباشر مع الثقافة الأوربية- علوما وآدابا- الأمر الذي كان له أعمق الأثر في توجهاتهم المستقبلية، فإن ذلك أتاح لهم ليس فقط الاستزادة، فيما بعد، من المعرفة العلمية التي تلقوها أثناء مرحلة الدراسة، بل أتاح لهم أن يضطلعوا (أبو بعضهم على الأقل) بدور ريادي في مجتمعهم، تجلى على الصعيد الثقافي خاصة، في قيامهم بدور الوسيط الذي يعكس مظاهر ثقافة الغرب ويسهم في توصيلها إلى عقول بني جلدته، ومن ناحية ثالثة، فإن إلمام أولئك التلاميذ بالمعرفة العلمية الحديثة وتعرفهم على ما تتضمنه من أفكار ومفاهيم جديدة، قد أدى إلى تكوين نمط جديد من التفكير لديهم، فإن تعرفهم

على المبادئ والأفكار العلمية، والمنهج العلمي المستخدم في التوصل إليها، قد نمّى لديهم الرغبة في الاستقصاء، بل وطبع هذا الاستقصاء بطابع نقدي يختلف بلا ريب عن الطابع التسليمي الجازم (أو الدوجماتي) الذي كان يطبع نمط التفكير الذي كان سائدا في مجتمعهم.

وفيما بعد، وعقب تود يعهم حياة التلمذة حاول البعض منهم تبني هذا الموقف النقدي واستخدامه، ليس فقط في السعي إلى اكتشاف معرفة جديدة ما، بل وفي النظر إلى ما كان معروفا لديهم ومسما به[1]. ولعلنا لا نستبق النتائج أو الأحداث إذا قلنا انه من بين تلاميذ تلك المدارس، برز عدد من المفكرين الذين قدر لهم أن يغدوا الرواد الأول للنزعة العلمية في الفكر العربي الحديث وإن يحتلوا بالتالي حيزا لا بأس به من هذه الدراسة التي نحن بصددها.

العامل العسكري:

كما أدت الاعتبارات الاقتصادية، والاعتبارات الدينية التبشيرية، إلى أحداث إشكال من التواصل بين الغرب وبعض أقطار المشرق العربي، فإن الاعتبارات العسكرية كان لها دور بارز في ذلك، ولما كانت تلك الأقطار تابعة للدولة العثمانية فإن من الطبيعي أن يكون تأثير الاعتبارات العسكرية في أحداث التواصل بينها وبين الغرب غير مباشر وإن يتم من خلال المؤسسة العسكرية للدولة العثمانية.

ويمكن القول في هذا الصدد، أن فشل محاولة الجيش العثماني محاصرة فيينا(1683) كان بمثابة نقطة تحول في تاريخ الدولة العثمانية ونشاطاتها العسكرية التوسعية، حيث أنها أعقاب ذلك اضطرت إلى تبادل دورا مع دول أوربا- (النمسا وروسيا وفرنسا وبريطانيا) فبعد أن كانت الدولة العثمانية تمثل دور الخصم العنيد

---

(1) جرجي زيدان، مصدر سابق، ص 71. زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية (بيروت، دار النهار، 1968) ص 60-61.

كوثراني، مصدر سابق، ص 126-7 اسبيرو جسري، نجم هوى الدكتور فارس نمر باشا، المقتطف، مج، ج1، ص6.

والواثق من نفسه، الذي يهدد دول أوروبا ويمد أذرعه العسكرية إلى داخل كياناتها، انعكست الحالة وصارت دول أوربا هي التي تهدد وحدة أراضي الدولة العثمانية وتماسك أجزائها، وقد تجلى ذلك في سلسلة الحروب التي اشتبكت فيها الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية، والتي لم تسفر إلا عن تكرار هزيمتها واضطرارها في كل من إلى الخضوع لشروط غالبيها الأوربيين، والاستجابة لضغوطهم عليها للتنازل لهم عن جزء من ممتلكاتها، والتغاضي عن تدخلهم المتزايد في شؤونها[1].

وبطبيعة الحال فإن هذه السلسة من الهزائم المتلاحقة لم تقع بغتة، بل تضافرت على أحداثها جملة من العوامل تراكمت تأثيراتها بمرور الزمن وأدت إلى هذا الانحدار والتدهور في كيان الدولة العثمانية، ومن بين هذه العوامل عوامل سياسية، فقد كانت تقاليد الحكم التي ترسخت في الدولة، منذ نشأتها، تقضي بأن يكون السلطان محور الدولة والممسك الوحيد بمقاليدها، غير انه ابتداء من القرن السابع عشر كانت السلسلة الطويلة من السلاطين الأقوياء والأذكياء قد انتهت، وأخذ يتولى الحكم جيل من السلاطين، كانت أبرز صفات أفراده ضعف الخلق والذكاء علاوة على الافتقار إلى الخبرة، ولا شك أن الدولة لا يمكن أن تمضي الأمور فيها على نحو سليم إذا كانت مقاليدها بأيدي سلاطين من هذا النوع، ولقد انعكست تأثيرات ذلك على المستويات الأدنى في جهاز الحكم والإدارة والجيش وكان مما زاد الأوضاع تفاقما، ازدياد تأثير الأزمة الاقتصادية التي أخذت الدولة تعاني منها بعد فقدانها السيطرة على التجارة الدولية على أثر تحول خطوط الملاحة التجارية عن مراكزها التجارية في البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر إلى المحيط الأطلسي والمحيط الهندي، بيد أن هناك عاملا آخر بدا في نظر أولى الأمر في الدولة، أكثر أهمية وأعمق تأثيرا في وقوع تلك الهزائم العسكرية وهو ما تميزت به الجيوش الأوروبية من قوة، بفضل الأسلحة والأساليب والنظم الجديدة التي استخدمتها في حروبها، في الوقت الذي ظل الجيش العثماني فيه يستخدم أسلحة وأساليب ونظما قديمة تزيد من ضعفه يوما بعد يوم، وقد أدى هذا التشخيص

(1) وانظر أيضا: جبران مسعود، مصدر سابق، ص 70، ص 76.

لسبب تقهقر نفوذ الدولة العثمانية وعزوه إلى العامل العسكري في المقام الأول، أدى بالسلاطين العثمانيين إلى الشروع، مع بداية القرن الثامن عشر، بمحاولات لإصلاح المؤسسة العسكرية العثمانية وتحديثها، سواء من حيث التنظيم والتدريب، أو من حيث المعدات والتسليح[1]. ولم يكن هناك سبيل لتحقيق ذلك سوى استقدام مدربين وخبراء عسكريين أوربيين والاستعانة بهم في فتح مدارس عسكرية حديثة على غرار المدارس الأوروبية، يتم فيها إعداد الضباط وفق الأساليب المتبعة في الجيوش الأوربية.

ولقد تمت أولى المحاولات، في هذا السبيل، في عهد السلطان أحمد الثالث (1703-1730)، الذي عمد إلى تجديد الترسامة وتنظيم البحرية وفقا للأسلوب الأوروبي الحديث، وإنشاء العديد من المدارس، وكذلك إنشاء أول مطبعة في الاستانة بعد إفتاء المفتي بجواز ذلك، شريطة عدم طبع القرآن الكريم خوفا من تعرضه للتحريف[2]. ومن بعده تابع خلفه محمود الأول (1730-1754) خطاه، لاسيما وإن عهده قد شهد توثق العلاقات بين الدولة العثمانية وفرنسا، وكان من ثمار ذلك أن أهداه الملك لويس الخامس عشر سفينتين حربيتين وعددا من خبراء المدفعية الفرنسيين، لكي يتولوا تدريب أفراد الجيش العثماني وفقا للنظم الجديدة المتبعة في الجيش الفرنسي، كما أن عهده شهد تأسيس مدرسة الهندسة ومجلس العلوم الرياضية وترجمة عدد من الكتب العسكرية[3]. أما السلطان مصطفى الثالث (1757-1774) فقد شهد عهده تطورات عديدة قام بها خبير عسكري مجرى الأصل فرنسي الجنسية هو البارون دي توت (1733-1793)، شملت، علاوة على تعزيز تحصينات واستحكامات مضيق الدردنيل، إنشاء مسبك لصب المدافع في الاستانة، وإنشاء مدرسة لتخريج ضباط المدفعية، كجزء من خطة لترتيب كتائب المدفعية وفقا للنظم

---

(1) محمد فريد بك، مصدر سابق، ص 136- فما بعد، لنشوفسكي مصدر سابق، ص 51-2. برنارد لويس، مصدر سابق، ص 183-4.

(2) برنارد لويس، مصدر سابق، ص 143، ص147. محمد يوسف نجم مصدر سابق، ص 60

(3) محمد فريد بك، مصدر سابق، ص 143، ص147. محمد يوسف نجم مصدر سابق ص 25.

الجديدة، وكذلك إنشاء مدرسة لتخريج ضباط أركان ملمين بالعلوم العسكرية الحديثة، ومدرسة أخرى لإعداد ضباط للبحرية اتخذت مقرا لها في الترسانة[1].

وجاء عهد السلطان سليم الثالث (1789- 1807) ليشهد الإصلاح فيه دفعا قويا، لاسيما وإنه استعان بخبرة عدد من الشبان العثمانيين الذين درسوا أحوال أوربا عن كتب ووقفوا على دخائل سياستها، ولما انتهى من تكوين تصوره عن سبل لإصلاح ومستلزماته، أصدر في عام 1793 أوامره التي أطلق عليها اسم (نظامي جديد) وكانت تهدف إلى تحقيق الإصلاح في دوائر الدولة وخاصة العسكرية والبحرية منها. وقد اقتضى ذلك استقدام عدد كبير من الخبراء والمستشارين والمدربين العسكريين الأوربيين، من السويد وفرنسا، وقد جاء الخبراء الفرنسيون بقيادة سفير فرنسا الجديد، فقي عهدها الجمهوري، لدى الدولة العثمانية الجنرال أوبرت دو بابيت (الذي كان قد سبق له أن شارك في الثورة الأميركية وحارب تحت قيادة لافاريت) وقد تولى هؤلاء الخبراء الإشراف على معامل صنع المدافع، وتحديث مدرسة البحرية ومدرسة المدفعية (التي كان قد أسسها البارون دي توت) وألحقت بالمدرسة الأخيرة مكتبة كبيرة ضمت أهم ما كتب في العلوم العسكرية الحديثة والرياضيات، كما تمت ترجمة مؤلفات الخبير العسكري الفرنسي (فوبان) في مجال الاستحكامات. وعلاوة على ذلك اتخذت الإجراءات من اجل تشكيل وتدريب فرق مشاة جديدة وفقا للنظام الأوربي الحديث، تحل بالتدريج محل فرق (الانكشارية) التي صارت عالة على الدولة ومن أهم أسباب انحطاطها وفي عام 1796 تم تشكيل أولى هذه الفرق وضمت (1600) جنديا، تحت قيادة ضابط إنكليزي أشهر إسلامه وسمي (إنكليز مصطفى) غير أن(الإنكشارية) والقوى المحافظة المؤتلفة معها ما لبثت أن توجست خيفة من محاولة السلطان الإصلاحية هذه، فتألبت وطالبته ليس فقط بإلغاء أوامره الإصلاحية التي سميت (نظامي جديد) بل وأرغمته على التنازل عن العرش[2]. وبعد حوالي سنة، شهدت الدولة خلالها الفتن والاضطرابات في عهد خلفه، تولى الحكم السلطان محمود الثاني (1808-1839)، الذي عمد، وقد اعتبر بالمصير الذي

(1) محمد فريد، المصدر ذاته ص 150 محمد يوسف نجم، المصدر ذاته ص25.

(2) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص 157.

آل إليه سليم الثالث، إلى انتهاج نهج مغاير في تحقيق الإصلاح العسكري. فبدلا من أن يعمل على تشكيل فرق عسكرية جديدة يتم إعدادها وفقا للأساليب الأوربية الحديثة، عمل على حل ما كان قد تم تشكيله منها في عهد سلفه، وحاول أن يجري إصلاحات في أوضاع فرق (الإنكشارية) ذاتها، بالعمل على بعث تقاليدها ونظمها العسكرية الصارمة التي كانت تتبعها في عهد السلطان سليمان القانوني، 1520-1566)، وفي الوقت ذاته، تدريبها وفقا للأصول العسكرية الحديثة المتبعة في الجيوش الأوربية وتسليحها بالأسلحة النارية الحديثة وكان سبيله إلى تحقيق ذلك استصدار فتوى تؤيد خطواته تلك من جهة، وتعيين ضباط الفرق النظامية التي حلها كقادة لفرق (الانكشارية) لكي يضمن تنفيذ أوامره غير أن محاولته هذه اصطدمت باعتراضات (الإنكشارية) وأثارت لديهم اهتياجا عنيفا، وكاد أن يخسر هو الآخر عرشه لو لم يذعن لطلباتهم، وقد أضطر إلى أرجاء مشروعه الإصلاحي عدة سنوات، حاول خلالها أن يهيىء مستلزماته بحذر وروية، ولم يتسن له أن يوجه شربة قاضية (للإنكشارية) وأن يبيدهم عن بكرة أبيهم إلا في عام 1826. وبعد ذلك أصبح سبيل الإصلاح ممهداً أمامه، فعمد إلى إنشاء مدارس عسكرية جديدة لتخريج الضباط، وتجديد ما أهمل منها، وأخذ يعيد تنظيم فرق الجيش وفقا للنظم والأساليب الأوربية الحديثة، حتى انه لم تمض السنة إلا وقد تم تنظيم عشرين ألفا واتخذت الإجراءات لكي يصل عددهم في ختام السنة التالية مائة وعشرين ألفا، وفي العام ذاته (1826) انشئت أول كلية للطب، وكان معظم أساتذتها من الأوربيين- والفرنسيين على وجه التخصيص- وكان التدريس فيها يتم باللغة الفرنسية، وفي عام 1827 أرسلت أول بعثة تعليمية عثمانية- (ضمت 150 طالبا) إلى عدة دول أوربية، وبعد ذلك بسنوات ارتفع عدد المبعوثين كثيرا حتى بلغ الآلاف، وما لبثت محاولات السلطان محمود الثاني الإصلاحية أن تجاوزت حدود المحاولات العسكرية لتشمل مختلف جوانب الحياة المدنية، فدعا إلى اتباع ما بدا له مستحسنا من العادات الأوربية، فاستبدل العمامة بالطربوش وتزيا بالزي الأوربي، وأمر بأن يكون هو الزي الرسمي لموظفي الدولة، العسكريين منهم

والمدنيين. وأسس وساما دعاه (وسام الافتخار) كما انه أعد العدة لإصدار أول جريدة رسمية (صدر عددها الأول في 14 مايس 1832)(1).

أن ما يهمنا من ذلك كله هو التأكيد على أن المحاولات التي شهدتها الدولة العثمانية لإدخال الإصلاحات على جيشها قد اقتضت قيام اتصالات بينها وبين بعض الدول الأوربية، وإن تلك الاتصالات قد تجلت في أوجه ومظاهر عديدة، مثل الخبراء العسكريين الذين تم استقدامهم لتحديث المناهج الدراسية والتدريبية في المدارس العسكرية، وما ترتب على ذلك من تعلم تلامذة تلك المدارس لبعض اللغات الأجنبية- والفرنسية على وجه الخصوص- وكذلك ترجمة بعض المؤلفات والكتب العسكرية الأوربية إلى اللغة التركية، وأيضا تجلى في المبعوثين الدبلوماسيين والسفراء الذين كان يتم إرسالهم إلى الدول الأوربية فيحتكون بمجتمعاتها ويتعرفون على جوانب حياتها المختلفة، وقد يعكسون، بعد عودتهم، انطباعاتهم على الأشخاص المحيطين بهم، وكذلك الحال بالنسبة للطلبة الذين أخذت الدولة العثمانية توصلهم بإعداد متزايدة للدراسة في الدول الأوربية، إذ كان معظمهم أن لم يكن جميعهم، يعودون إلى بلادهم متأثرين، إن قليلا أو كثيرا، بما شاهدوه في الدول التي درسوا فيها، وكان من الطبيعي أن يعكسوا انطباعاتهم على أوساطهم وبيئاتهم، أن أوجه ومظاهر الاتصال هذه كانت بمثابة منافذ وأقنية تسربت من خلالها نظاهر الثقافة الأوروبية، من أفكار وأساليب تفكير، إلى الأوساط المتعلمة والمثقفة العثمانية- والعسكرية منها على وجه الخصوص، والتأثير فيها على نحو ما.

بل يمكن القول أن هذا التأثير لم يقتصر على الأتراك وحدهم، بل شمل أيضا، خاصة في أوقات متأخرة، بعض الفئات المستنيرة من العرب المسلمين ولقد تم ذلك أما

---

(1) محمد فريد، المصدر السابق، ص 174، ص 179-180، ص 186-90 ص 193-4. برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص 52، ص54 ص69. ألبرت حوراني، الفكر العربي، ص 61. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981) ص15.

من خلال التحاق أفرادها بالمدارس العسكرية العليا في الأستانة، أو من خلال إطلاعها على كتابات المثقفين الأتراك المجددين[1].

ولكن إذا كان التأثير المباشر للإصلاحات العسكرية التي شهدتها الدولة العثمانية، على أقطار المشرق العربي- من حيث تواصلها مع أوربا، قد ظل محدودا، فإن تأثيرها غير المباشر كان كبيرا جدا، وتجلى في رد الفعل القوى الذي أثارته تلك الإصلاحات في إحدى الأقطار العربية المشرقية- مصر، إذ كان لها أعمق الأثر في دفع هذه الأخيرة، عقب تولى محمد علي (1769-1849) السلطة فيها، إلى الانفتاح في علاقاتها مع أوربا، ولكن قبل الخوض في تفاصيل ذلك. لنحاول أن نتابع السياق التاريخي للأحداث، ونتعرف على الظروف التي يسرت لمحمد علي الوصول إلى دكة الحكم في مصر، بما فيها الحملة الفرنسية التي احتلت مصر طيلة حوالي ثلاثة أعوام.

عندما احتل العثمانيون مصر عام 1517، عقب إلحاقهم الهزيمة بالمماليك حرصوا على عدم المساس بنظم الحكم القائمة فيها، إلا بقدر ما يقتضيه دخولها تحت هيمنتهم ويضمن بقاءها ولاية عثمانية، ومن ثم فقد اكتفوا بإيجاد عدد من الهيئات المتباينة وجعلها تشترك معا في شؤون الحكم، يوازن بعضها بعضا حتى لا تنفرد بالحكم إحداها دون الأخرى، وتمثلت هذه الهيئات في: الوالي أو الباشا، وهو نائب السلطان العثماني في حكم مصر ورئيس السلطة التنفيذية فيها، أما الهيئة الثانية فقد تمثلت في الحامية العثمانية التي أبقيت في مصر لحفظ النظام فيها والدفاع عنها. أما الهيئة الثالثة فقد تمثلت في المماليك، وهم بقايا سلطته المماليك السابقة. وقد أبقاهم العثمانيون لحفظ التوازن بين الوالي ورؤساء الحامية، وكان زعيم المماليك يعتبر ثاني شخصية في مصر، بعد الوالي العثماني.

وقد ظل هذا النظام ساريا طالما بقيت الدولة العثمانية قوية مهابة الجانب ولكن بعد أن أخذت مظاهر الضعف والتداعي تصيب كيان الدولة انعكس ذلك على

(1) محمد فريد المصدر ذاته، ص ص 197-199، 219-220، 231- 2، برنارد لويس، المصدر ذاته، ص 53، 58، حوراني، المصدر ذاته ص 64، علي المحافظة، مصدر سابق، ص 210-211.

الأوضاع في مصر، وبدا التطاحن والتصارع بين الولاة ورؤساء الحامية، فما كان من المماليك إلا أن انتهزوا انشغال هؤلاء وتمكنوا من استعادة نفوذهم وسطوتهم، ثم ما لبثوا، خلال القرن الثامن عشر، أن أمسكوا بمقاليد الأمور وباتت السلطة المدنية والعسكرية في أيديهم، حتى أن الوالي العثماني لم يعد يمثل إلا اسما أو رمزا لا حقيقة لحكمه ولا هيبة له.

ولكن على الرغم من السلطة الواسعة التي أحرزها المماليك، فإنهم لم يتمكنوا من الانفصال عن الدولة العثمانية، بسبب عدم اتفاق كلمتهم وتنافسهم فيما بينهم على السلطة، حتى انه عندما حاول أحد زعمائهم، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهو: علي بك الكبير (1768-1773) الانفصال عن الدولة العثمانية فإن هذه الأخيرة عمدت إلى تأليب قائد قواته (محمد بك أبو الذهب) عليه، فانقض على سيده وهزمه وخلفه في السلطة، إلا أن أبا الذهب هذا لم يتسن له حكم مصر إلا فترة قصيرة، فقد توفي عام 1775. وما لبثت مقاليد الأمور أن آلت من بعده إلى اثنين من زعماء المماليك، يدعى أحدهما (مراد) والآخر (ابراهيم) وقد أساء هذان استخدام سلطتيهما، وارتكبا الكثير من المظالم في حق أبناء البلاد من المصريين، بل أن مظالمهما، طالت حتى الأجانب المقيمين في مصر، وكانت غالبيتهم من الفرنسيين، فما كان من هؤلاء إلا أن لجأوا إلى حكومة الثورة في فرنسا، يستنجدون بها ويطالبونها بالتدخل لحمايتهم من تسلط ذينك الطاغيتين[1].

وكانت فرنسا- التي استطاعت عن طريق علاقاتها الوثيقة مع الدولة العثمانية ونتيجة لتوقيع معاهدة (الامتيازات) أن تحتكر تجارة الشرق- تتطلع منذ القرن السادس عشر، ولاسيما بعد أن أخذت كلا من بريطانيا وهولندا تتنافسان من أجل السيطرة على الطريق البحري للتجارة مع الشرق المار عبر رأس الرجاء الصالح كانت تتطلع إلى إحياء الطريق التجاري البري، سواء الذي يمر عبر العراق وسورية والمدن الساحلية الواقعة على البحر الأبيض المتوسط، أو طريق البحر الأحمر الذي يمر عبر

(1) نارن، نقولا زيادة، مصدر سابق، ص4.

مصر، من خلال خليج السويس ثم من خلال طرق مائية أو برية إلى النيل ومنها إلى موانئ مصر على البحر الأبيض المتوسط. بل أن بعض المهتمين بهذه المسألة قد راودتهم في هذا السياق فكرة شق قناة بحرية توصل بين البحرين الأحمر والأبيض وكان ذلك يقتضي، ضمن ما يقتضيه، قيام فرنسا باحتلال مصر. إلا أن الحكومات الفرنسية المتعاقبة لم تبد أي اهتمام بمثل هذه المشاريع، مكتفية بحرصها على المحافظة على مصالحها التقليدية في الطريق البري.

ولكن بعد الثورة الفرنسية (1789)، تغير موقف فرنسا من تلك المسألة لاسيما بعد أن توترت علاقاتها مع بريطانيا وأخذت تعد العدة لمحاربتها، وفي 12 نيسان 1798 قررت (حكومة الإدارة) احتلال مصر، وصدرت التعليمات إلى نابليون بونابرت (1769-1821) بتجهيز الحملة وقيادتها، ولقد اتهمت (حكومة الإدارة) في قرارها الذي أصدرته، زعماء المماليك- (مراد) و (إبراهيم) بالتحالف مع البريطانيين، وإنهاء المهام التي كلف بها نابليون هي: الاستيلاء على منطقة ومصر، وطرد الإنكليز من مؤسساتهم في المشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وشق قناة السويس لكي تكون الطريق البديل لطريق رأس الرجاء الصالح الذي يسيطر عليه البريطانيون، وتحسين الأحوال المعيشية للوطنيين في مصر، والاحتفاظ بالعلاقات الطيبة مع الباب العالي[(1)].

وفي الأول من تموز 1798 وصلت الجملة إلى الإسكندرية وشرعت في احتلالها تمهيدا للتوغل في داخل مصر وصولا إلى القاهرة. والواقع أن ما يهمنا، هنا، من أخبار الحملة إنما يقتصر على ما يمكن أن تكون قد أحدثته من تأثيرات حضارية وثقافية[(2)]، في مصرن لاسيما وأن نابليون قد الحق بجيشه الذي بلغ عدد أفراده حوالي (40,000) جنديا مجموعة من العلماء الفرنسيين المختصين في مختلف صنوف المعرفة بلغ عددهم (146) شخصا، شكلوا ما سمي(لجنة العلوم والفنون)[(3)]. وقد حمل هؤلاء معهم

---

(1) الشيخ عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار (بيروت دار الجيل، د.ت) ج2 ص ص 444- 9 وانظر أيضا: عمر عبد العزيز عمر، مصدر سابق، ص ص 44-.

(2) عمر عبد العزيز عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، ص ص 73-95.

(3) المصدر السابق، ص 99.

كمية كبيرة من الكتب والأجهزة والمعدات العلمية، كما أن نابليون جلب معه أيضا مطبعتين، إحداهما فرنسية والأخرى عربية، ويبدو أن الأخيرة كانت معدة للطباعة باللغة التركية أيضا[1]. وعندما استقر المقام في القاهرة، بادر إلى تأسيس ما صار يسمى بـ(المعهد المصري) أو كما سماه عبد الرحمن الجبرتي (1754-1822) المؤرخ المصري المشهور (مدرسة العلم)[2] أو (مدرسة العلماء[3]، التي ألحقت بها مكتبة تضم عددا كبيرا من الكتب في مواضيع مختلفة وبلغات عديدة، ومرصد فلكي يضم الكثير من الآلات والمعدات الفلكية، ومرسم، ومتحف للتاريخ الطبيعي، وورشة هندسية، وصيدلية ومختبر، ومعامل نجارة وحدادة[4]. كما أصدر جريدتين باللغة الفرنسية، هما: Le Decade Egyptien وهي جريدة اقتصادية خصصت لنشر أبحاث المعهد المصري، وتصدر كل عشرة أيام مرة، وجريدة Le Gourrier Egypte الناطقة بلسان السلطات الفرنسية وكانت تصدر منه كل أربعة أيام، كما أصدر جريدة عربية سميت (التنبيه) لنشر بياناته على الناس[5]، وما أن تأسس (المعهد المصري) حتى شرع أعضاؤه من العلماء الفرنسيين في دراسة أحوال مصر وظاهر الحياة فيها، تاريخها وآثارها، مناخها وجغرافيتها وتكوينها الجيولوجي، معادنها ونباتها وحيوانها وإمكاناتها الاقتصادية، عادات سكانها وتقاليدهم الاجتماعية وغير ذلك، ولقد حدت بهم الرغبة في استمالة الفئة المتعلمة المتنورة من سكان البلاد إلى دعوة بعض مشايخ الأزهر وطلاب العلم النابهين إلى زيارة المعهد والإطلاع على ما يحتويه من كتب وأجهزة ومعدات، وما يجري فيه من تجارب واختبارات علمية، وقد وصلت الينا انطباعات اثنين من هؤلاء

(1) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، ج2، ص389.

(2) المصدر السابق، ص 371.

(3) المصدر ذاته، ص 36.

(4) المصدر ذاته، ص ص233-6.

(5) على المحافظة، مصدر سابق، ص ص 23-4. انظر: رينيه قطاوي بك وجورج قطاوي، محمد علي وأوربا، ترجمة: الفريد يلوز (القاهرة دار المعارف بمصر، د.ت) ص 33. أوكتاف أوبري، نابوليون، ترجمة: متري شماس(جونيه- لبنان- المطبعة البولسية، 1969) ص ص53-6. جبران مسعود، مصدر سابق، ص 50، الهامش رقم (1).

الزوار عن زيارتهم للمعهد، وأولهما هو المؤرخ الشيخ عبد الرحمن الجبرتي، الذي ذكر أنه، ذهب إليهم مراراً ووصف في كتابه (تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار) بأسلوب يشوبه الانبهار والإعجاب ما شاهده خلال زياراته للمعهد ومختلف ملحقاته من "أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا"[1] والثاني هو الشيخ حسن بن محمد العطار (1766-1835) الذي توثقت صلته بالعلماء الفرنسيين من خلال قيامه بتعليم بعضهم اللغة العربية، وتعلم منهم، بالمقابل، بعض علومهم العصرية، بل وكثيرا ما كان يتردد على المرصد الفلكي حيث "كان يرسم بيده المزاول النهارية والليلية" ولقد أعرب العطار في معرض كتابه (المقدمة الأزهرية في علم العربية) وعلى لسان راوٍ صديق، عن انبهاره بما شاهده في المعهد من الأجهزة والكتب، وكلها في العلوم الرياضية والأدبية، وإطلعوني على آلات فلكية وهندسية[2]. ولقد بلغ تجاوبه وتأثره بما إطلعه عليه العلماء الفرنسيون حدا غدا معه مؤمنا بأن "بلادنا لابد أن تتغير ولا بد أن تأخذ عن أوربا العلوم التي لا توجد هنا"[3]. ومن ثم فقد انصرف إلى الكتابة والتأليف في بعض العلوم العصرية كالفلك والطب والطبيعة والكيمياء والهندسة، كما يستدل على ذلك من قائمة مطبوعاته من جهة ومن ما حفلت به حواشي كتبه المختلفة من شروح وتعليقات من جهة أخرى[4].

ولا بد لنا هنا من وقفه نمحص خلالها بعض الآراء التي راجت بشأن مدى التأثير المباشر للحملة الفرنسية في أحداث اليقظة الفكرية والثقافية العربية الحديثة.

---

(1) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، ج2، ص ص 333-6.

(2) سعيد إسماعيل علي، الفكر التربوي العربي الحديث، ص ص 184-5.

(3) عمر عبد العزيز عمر، مصدر سابق، ص140. وانظر أيضا: د. محمد عمارة، العرب والتحدي(الكويت، سلسلة عالم المعرفة (29) آيار 1980) ص 160.

(4) سعيد إسماعيل علي، مصدر سابق، ص 185.

(74) IBRAHIM ABU LUGHOD, A STUDY in GULTURAL Encounters, (PRINCTON UNIVERSITY PRESS, 1963), PP.6-7. P.V

فلقد كثر الحديث عن التأثير (الخطير) الذي أحدثته الحملة خلال السنوات الثلاث التي أمضتها في مصر، باعتبارها تمثل بداية تعرف العرب على الغرب وانفتاحهم عليها، فجأة دون تنبيه أو إعداد وفي أهم مراكز الأقاليم العربية(1). وبالتالي باعتبارها أول مواجهة بين الثقافة التقليدية العربية- الإسلامية- العثمانية الطابع، التي تشبع بها المجتمع المصري، والثقافة الأوربية الحديثة بما تنطوي عليه من تقدم علمي وإنجازات تقنية أو تكنولوجية، ويبدو لي، في ضوء الواقع والحقائق التاريخية التي اطلعنا عليها آنفا، أن هذا التقويم لدور الحملة الفرنسية وعزو اليقظة العربية الحديثة إلى تأثيراتها المباشرة، ينطوي على شيء من المغالاة، فلم يمن التواجد العسكري الفرنسي على أرض مصر يمثل أول شكل من أشكال التماس الحضاري بين المشرق العربي والغرب الأوربي، فلقد عرف المشرق العربي، قبل ذلك بفتوة طويلة، التجارة الأوربيين ورجال الإرساليات التبشيرية، كما لم تكن المطبعة التي جلبها نابليون معه أول مطبعة عرفتها بلاد الشرق وتحديدا البلاد العثمانية، وعلاوة على ذلك فإن انشغال رجال الحملة، طيلة السنوات الثلاث لوجودها في المشرق العربي، بالأعمال العسكرية- سواء تلك التي تطلبتها محاولة نابليون غزو الأجزاء الساحلية في سورية، أو تلك التي تطلبتها حماية نفسها من الأخطار التي أخذت تتهددها، الخطر الخارجي المتمثل بتقدم الجيش العثماني، المدعوم بقوات بريطانية، نحو مصر بهدف استعادتها، والخطر الداخلي المتمثل في الثورة والمقاومة المسلحة التي قام بها المصريون ضد الاحتلال الفرنسي- أقول أن انشغال رجال الحملة بذلك قد حال دون تمكنهم من ترسيخ النظم والتدابير والإجراءات التي سعي نابليون إلى تطبيقها، كما أن المحاولات المستمرة التي قام بها رجال الحملة، ولاسيما العلماء من أعضاء المعهد المصري، من أجل كسب ود المصريين وتعاطفهم معهم لم تسفر عن أحداث تأثير يذكر في تفكير المصريين وموقفهم منهم، بل وحتى الفئة (الطليعية) والمستنيرة في المجتمع المصري، المتمثلة في المشايخ ورجال الدين الذين راهن عليهم نابليون وحاول استمالتهم

(1) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، ج2، ص ص 193، 194، 213، 204ص 207-8، ص 215، ص 295، ص 300-301، ص 304ص ص 345-8، ص 392، ص 419-420

واستخدامهم كوسيلة لاقناع العامة بقبول السلطة المحتلة- حتى هؤلاء ظلوا في قرارة نفوسهم غير متعاطفين مع السلطة وممثيلها وإجراءاتها، الأمر الذي جعل السلطة الفرنسية تعاملهم معاملة فضة[1]، وإذا كانت الانتصارات العسكرية التي حققتها الحملة على قوات المماليك، في بداية غزوها لمصر قد تركت بعض الآثار في أذهان المصريين، فإن تلك الإثارة ما لبثت أن خفت وتلاشت عقب نجاح أهالي (عكا) في إحباط محاولات نابليون المستميتة من أجل احتلال مدينتهم وإرغامهم إياه على صرف النظر عن مشاريعه الطموحة وتقهقره راجعا إلى مصر يجر أذيال الهزيمة[2]. بل أن المصريين ما لبثوا أن شهد وأقوات (الخليفة) تلحق الهزيمة بقوات الحملة الفرنسية (بغض النظر عن الدعم البريطاني الذي ساندها) وتستعيد منها (أرض الإسلام)، وتعيد الأمور إلى نصابها لكي تغدو مصر، كما كانت، ولاية عثمانية يتولى مقاليدها وال عثماني (هو محمد باشا حرو)[3]، إن كل هذه الأمور كانت كافية لإقناع المصريين بأن نهجهم في الحياة نهج سليم، أو بالأحرى أن ليس هناك ثمة داع يدعوهم لأن يتخلوا عن نهجهم ويتبنوا نهج (الغزاة) وعلومه، وحتى استثناء الوحيد في هذا المجال، والمتمثل بالشيخ حسن العطار ودعوته إلى الأخذ بعلوم الغرب، لم يقدر له أن يحدث تأثيرا عاما بسبب موقف علماء الأزهر المناوئ لهذه الدعوة[4]، وتبعا لذلك يمكننا القول أن الحملة الفرنسية لم يتسن لها أن تؤثر مباشرا في أوضاع مصر ولا أن تخلف بصمات واضحة في الحياة الثقافية للمصريين، الذين هللوا لمغادرتها وتنفسوا الصعداء لتخلصهم من نيرها[5]. بيد أن هذا لا يعني أنها لم تترك أي أثر على الإطلاق، بقدر ما يعني أن تأثيرها كان محدودا وعلى نحو غير مباشر، تمثل على وجه التحديد في إنها غدت بالنسبة لمحمد علي، الذي تولى مقاليد الأمور في مصر فيما بعد، نموذجا يقتدي

(1) الجبرتي، المصدر السابق، ص290.

(2) الجبرتي، المصدر السابق، ص290.

(3) الجبرتي، المصدر ذاته، ص 495. وانظر أيضا: عمر عبد العزيز عمر مصدر سابق، ص 153.

(4) عمر عبد العزيز عمر، المصدر ذاته، ص 140-1. سعيد إسماعيل علي مصدر سابق، ص 175-6.

(5) الجبرتي، مصدر سابق، ص 480-1.

به وألهمه السبيل الذي يتعين على مصر أن تسلكه لكي يكون لها شأن ما في الشرق، كما سنبين فيما بعد.

وهكذا، وبعد ثلاث سنوات من التواجد القلق على أرض مصر، أرغمت الحملة الفرنسية، في 18 تشرين الأول 1801، على الجلاء نهائيا، دون أن يتسنى لها تحقيق أي من المهام التي حددتها حكومة الإدارة لقائد الحملة- نابليون.

وفي خضم حالة الفوضى والاضطراب التي شهدتها مصر، عقب جلاء الحملة الفرنسية، نجح محمد علي، الذي كان ضابطا في القوة الألبانية الصغيرة التي أرسلها العثمانيون ضمن جيشهم لطرد الفرنسيين من مصر ثم ما لبث أن عينه محمد باشا خسرو- الوالي العثماني قائدا لتلك القوة- أقول نجح في أن يقنع المصريين بصلاحيته لأن يتولى تدبير أمورهم، وبعد سلسلة من المناورات التي أحكم تدبيرها، اجتمع في 12 مايس 1805 مع المشايخ وعلماء الدين في المحكمة وانتخبوه واليا على مصر، وقام شيخ مشايخ الأزهر- الشيخ الشرقاوي والسيد عمر مكرم- نقيب الإشراف، بتقليده خلعة الولاية وحرروا وثيقة ضمنوها دواعي ومبررات اختيارهم إياه وأرسلوها، بعد تصديق القاضي عليها، إلى الباب العالي لكي يصدر فرماناً – قراراً- بذلك، وفي 9 تموز وصل رسول السلطان يحمل الفرمان السلطاني الذي يقر فيه تولي محمد علي ولاية مصر (اعتبارا من 18 حزيران 1905) [1].

ومنذ ذلك التاريخ أخذت مصر- ومن خلالها المشرق العربي- تشهد خطوات حثيثة من اجل الانفتاح على أوربا والتفاعل بشكل أوثق مع مظاهر حضارتها وما حققه العلم فيها من انجازات وتطورات.

لقد كان محمد علي، بنشأته المتواضعة وضآلة نصيبه من التعليم، يمثل نموذجا لأولئك الحكام المغامرين الطموحين الذين يسخرون ذكاءهم الفطري الحاد لتطويع

(1) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، ج3، ص 74، ص 79، ص ص156-8 وانظر أيضا: رينيه قطاوي، مصدر سابق ص 24، 44—6. محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ص 192-3 أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص 226، عمر عبد العزيز عمر مصدر سابق، ص ص 153- 162.

الظروف المحيطة بهم وجعلها في خدمة الأهداف التي يعتقدون أن المقادير قد هيأتهم لتحقيقها، وهو بحكم كونه (عثمانيا) بل وجزء من الآلة العسكرية العثمانية، كان بإمكانه أن يتحسس عن كثب ما آلت إليه حالة الجيش العثماني من ترد وضعف، ويبدو أن استمرار هزائمه على الرغم من محاولات الإصلاح التي قام بها السلاطين العثمانيون المتأخرين، جعله يقتنع بعدم جدوى الأسلوب الذي اتبعوه في الإصلاح لقد بداله أن الإصلاح الحقيقي لا يكون من خلال تنقية (الدم) الفاسد الذي يسري في كيان الجيش ولا بمحاولة إحياء (روحه) المتماوته، بل يكون من خلال تغيير (دم) الآلة العسكرية أو مدها بـ(دم جديد طازج) وتقمصها (روحا) جديدة نشطة وثابة، أما (الدم الجديد) فقد استمده محمد علي من الفلاحين المصريين الذين عمل على تجنيدهم (وذلك عملا بمشورة القنصل الفرنسي في مصر) والاستعاضة بهم عن الأجناس المختلفة التي كانت تشكل قوة مصر العسكرية قبل ذلك- (الترك والألبان والمغاربة والأكراد) [1]. وأما (الروح) الجديدة فقد استمدها من النظم والأساليب الحديثة التي كانت تتبعها الجيوش الأوربية- ولاسيما الجيش الفرنسي، بعد أن تولى قيادته نابليون بونابرت وهناك ثمة دلائل على انه كان، منذ صدر شبابه، معجبا بفرنسا وما تحكمه نهضتها من روح جديدة وثابة، وإنه قد أعجب، على الأخص، بشخصية نابليون وحاول ترسم خطاه والنسج على منواله، ولعل مما يجدر ذكره في هذا الصدد انه كان يحلو له أن يشيد بأنه ولد مع نابليون في يوم واحد[2]. كما انه كان شديد الميل إلى تتبع أخباره، فطالب بأن تترجم له بعض الكتب عن الثورة الفرنسية وعن نابليون وتقرأ عليه[3]. لقد بدا لمحمد علي أن بإمكانه أن يبلغ ما بلغه نابليون من

---

(1) عمر عبد العزيز عمر، مصدر سابق، ص 171، ص 205-6.

(2) قطاوي، محمد علي وأوربا، ص 22، ص 26، ص 27، ص 44.

وانظر أيضا: نعيم عطية، معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة السنة الأخيرة، بحث منشور ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنة، نشر الجامعة الأميركية في بيروت، 1967) ص 403.

عمر عبد العزيز عمر، مصدر سابق، ص204.

(3) المقتطف، (نوبار باشا)، مج 23، ج2، ص101. حوراني الفكر العربي، ص 73.

مجد وعظمة، وإن السبيل إلى ذلك، جيش فطري مطواع (الدم الجديد) يدربه مدربون متمرسون بأحدث الأساليب والمناهج العسكرية والأوربية على أحدث الأسلحة (الروح الجديدة).

أما الغاية التي كان محمد علي يتطلع إليها ويتحرك باتجاهها، فهي: وراثة الدولة العثمانية، بمجدها (العثماني) وممتلكاتها القائمة، وموقعها الهام، وهناك ثمة دلائل على انه اختار أكثر من سبيل للوصول إلى تلك الغاية: فأما العمل على إحياء الإمبراطورية العثمانية، بمطالبة السلطان العثماني تعيينه صدرا أعظم، وإذا تعذر تحقيق ذلك العمل على عزل السلطان والمناداة بمحمد علي خليفة للمسلمين، أو العمل على استقطاع الأجزاء العربية من سيطرة الإمبراطوية العثمانية وإلحاقها بمصر والعمل على عودة الخلافة القديمة إلى الوجود خلال سنتين أو ثلاث[1]. ويكفي للتدليل على أن أفكارا من هذا القبيل قد راودت محمد علي، أن نتأمل الموقف النهائي الذي موقفه من الدولة العثمانية، بعد أن تسنى له إحراز ما كان يسعى إليه من أسباب القوة وبعد أن وصل جيشه، عبر سلسلة من الانتصارات على الجيش العثماني المقهور، إلى مشارف عاصمة السلطنة (وتحديدا قرب مدينة قونية)- فلقد أعلن محمد علي حينذاك انه سيخلص الإمبراطورية من السلطان الفاسد الذي على التقاليد الإسلامية واتبع أساليب الحياة الغربية[2]. والواقع انه لم تكن تفصل بين جيش محمد علي وعاصمة السلطنة عقبة ما، وكان بالإمكان أن يحقق الهدف الذي طالما تطلع إليه وسعى من أجله، لولا تدخل الدول الأوربية (روسيا وبريطانيا على وجه الخصوص) التي اقتضت مصالحها إحباط مشروعة، وبعد ذلك بسبع سنوات تكرر تهديد جيش محمد علي (في عهد السلطان محمود الثاني) لعاصمة السلطنة، عندما حقق نجله وقائد قواته ابراهيم باشا (1789-1848) انتصارا ساحقا على قوات السلطان في موقعه نزيب

---

(1) د. محمد فؤاد شكري وعبد المقصود العناني وسيد محمد خليل- بناء دولة: مصر محمد علي- السياسة الداخلية (القاهرة، دار الفكر العربي، 1948) ص 169-170. أحمد عزت عبد الكريم مصدر سابق، ص 268-9.

(2) عمر عبد العزيز عمر، مصدر سابق، ص 176، ص 177، الهامش(2).

(نصيّبين) شمال شرق حلب، وفي الوقت الذي كانت البوادر تشير فيه إلى احتمال تحقيق محمد علي لهدفه النهائي، لاسيما بعد أن انضم إليه قائد الأسطول العثماني والحق قطعاته بالقوة البحرية المصرية، عادت الدول الأوروبية (انكلترا وروسيا والنمسا وبروسيا) إلى التدخل في النزاع وعمدت في ضوء ما تمليه عليها مصالحها وبعد سلسلة من المناورات السياسية والعسكرية، إلى إرغام محمد علي على التسليم بمعاهدة لندن (عام 1840) التي قررت، ضمن ما قررته، اقتصار محمد علي وذريته على حكم مصر حكما وراثيا، مع مراعاة ما يرتئيه الباب العالي في هذا الصدد[1].

أن ما أريد أن اصل إليه من خلال ذلك كله هو: أن محمد علي في انفتاحه على الحضارة الأوربية وإنجازاتها العلمية- التكنولوجية وفي خطواته من أجل تحديث أجهزة الدولة المصرية، إنما كان مدفوعا أساسا بدوافع عسكرية بحته، وإننا يتعين علينا أن نستحضر هذه الدوافع في أذهاننا دائما ونحن نستعرض ما أصدره من قرارات واتخذه من إجراءات، ولعل مما يؤكد ذلك، أن المدارس التي أنشأها، باعتبارها عماد مشروعه والأساس الذي تبنى عليه الخطوات الأخرى في هذا السبيل قد روعي عند إنشائها تغطيتها للاحتياجات العسكرية، وأنها ظلت لفترة طويلة تابعة من الناحية الإدارية إلى (ديوان الجهادية) وإنها ما لبثت، بعد أن هدأ نشاط محمد علي العسكري في آخر المطاف، أن تقلصت وخفض عددها إلى حد كبير[2].

لقد كان أول ما أولاه محمد علي اهتمامه، في سعيه إلى تحديث أجهزة الدولة المصرية لاسيما آلتها العسكرية، هو إرساء دعائم الأسلوب الأوربي الحديث في التعليم، ولما كانت المؤسسة التعليمية القائمة- ممثلة بالأزهر- لا تستطيع أن توفر له مرامه، فقد بادر إلى إرسال عدد من البعثات التعليمية إلى أوربا، لكي يتحاشى النتائج الضارة لتوثيق علاقاته سواء مع بريطانيا أو مع فرنسا اللتين كان مدركا لتطلعهما إلى ترسيخ نفوذيهما في مصر، فإنه اختار أن يوجه بعثاته الأولى نحو ايطاليا، التي كانت

(1) المصدر السابق، ص ص 179-185.

(2) د. محمد فؤاد شكري وآخرين، بناء دولة: مصر محمد علي، ص ص 97-9. ص 202.

تربط بينها وبين مصر والمشرق العربي عموما روابط تجارية وثيقة ترجع إلى ماض بعيد، وكان من نتائجها نشوء جالية إيطالية كبيرة في مصر، عند وصول محمد علي إلى الحكم، وكون اللغة الإيطالية اكثر اللغات الأجنبية شيوعا ولاسيما بين سكان المدن المصرية الساحلية وعلى الأخص الإسكندرية، وفي عام1809 غادرت أولى البعثات إلى إيطاليا، تبعتها في 1813 البعثة الثانية.

واستمر إرسال البعوث إلى إيطاليا حتى عام 1819، وقد شملت الموضوعات التي أرسل هؤلاء المبعوثين للتخصص فيها- العلوم العسكرية، وبناء السفن والطباعة والهندسة، وفي عام 1826 أرسل محمد علي إلى فرنسا بعثة بلغ عدد أعضائها بعد عامين، أربعة وأربعين طالبا، وفي الوقت ذاته أرسل اثنين من المبعوثين إلى القارة الأميركية، أحدهما إلى الولايات المتحدة الأميركية لتعلم صناعة السكر والثاني إلى المكسيك لزيارة مناجم الذهب فيها، وبين عامي 1828و 1830 توالى إرسال المبعوثين إلى فرنسا، وفي عام 1829 أرسل عدد كبير من المبعوثين توزعوا بين فرنسا وإنكلترا والنمسا، لدراسة الهندسة وبناء السفن والفنون البحرية، وفي عام 1832 أرسلت بعثتان أخريتان إلى فرنسا لدراسة الطب وموضوعات أخرى وفي عام 1844 بدأ إرسال أكبر البعثات إلى فرنسا لدراسة العلوم العسكرية، حيث بلغ عدد أعضاء هذه البعثة، الذين أرسلوا على وجبات، سبعين طالبا، وكان من جملة الملتحقين بها اثنين من أبناء محمد علي، واثنين من أحفاده (كان أحدهما إسماعيل الذي صار أول خديوي على مصر) وفي عام 1845 أرسلت بعثة طبية إلى النمسا لدراسة الرمد، وإلى فرنسا لدراسة طب الأسنان والطب البيطري والصيدلة وتكرير ملح البارود وتبييض المنسوجات وغير ذلك. وفي عام 1847 أرسلت إلى فرنسا بعثة أخرى لدراسة الطب. وفي العام نفسه طلب محمد علي اختيار خمسة من طلبة الأزهر لإرسالهم إلى فرنسا لدراسة علم الوكالة في الدعاوى ثم أرسل في أواخر 1847 أيضا عددا من تلاميذ المكتب العالي لدراسة أمور السياسة وعددا آخر من طلبة المهندسخانة لدراسة الميكانيكا والوابورات والواقع انه من أعضاء هذه البعثات (الذين يتراوح عددهم طبقا

للتقديرات المختلفة بين 290و 350) تشكلت الكوادر الوطنية- المصرية التي تولت إدارة المؤسسات والمنشآت والمدارس الاختصاصية العسكرية- والمدنية إلى حد ما[1].

وقد حاول محمد علي، خلال الفترة الفاضلة بين شروعه في اتخاذ الخطوات الأولى لتحديث أجهزة الدولة وبين عودة الوجبات الأولى من المبعوثين الذين أرسلهم لتحصيل علومهم في أوربا، حاول الاستفادة من الإمكانات الضئيلة المتوفرة لديه، وإنشاء عدد من المدارس الحديثة، وكان لا بد له من تذليل بعض العقبات التي تواجهه في هذا السبيل، فمن ناحية لم يكن من السهل العثور على تلاميذ مؤهلين التأهيل الكافي للالتحاق بتلك المدارس، أو لديهم الرغبة في دراسة العلوم التي طلب منهم دراستها، ولذا فقد وجد محمد علي أن لا مناص من اللجوء إلى الأزهر واختيار النابهين من طلبته وإغرائهم- وأحيانا إرغامهم- على الانتظام في تلك المدارس الحديثة[2].ومن ناحية ثانية، كانت البلاد تفتقر تماما إلى معلمين متخصصين يتولون تدريس أولئك التلاميذ العلوم المصرية الضرورية، وللتغلب على هذه العقبة عمد محمد علي إلى الاستعانة ببعض المعلمين الأوربيين وللتغلب على هذه العقبة عمد محمد علي إلى الاستعانة ببعض المعلمين الأوربيين الذين كان غالبيتهم في البداية من الإيطاليين ثم انضم إليهم عدد من[3] الفرنسيين ومن ناحية ثالثة فإن حرص محمد علي على أن تكون لغة التعليم في تلك المدارس هي العربية أقام بوجهه عقبة أخرى تمثلت في توفر الكتب المدرسية التي تغطي مفردات المناهج المقررة في مختلف العلوم

---

(1) المصدر السابق، ص ص101-5 وانظر أيضا:

ABU- LUGHOD, OP. oit, P. 35, footneto (9)

وكذلك انظر: عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، الجزء الثالث، عصر محمد علي، (القاهرة، مطبعة النهضة، 1349هـ- 1930م) ص ص 451- فما بعد.

(2) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عن العرب، ص 205-1 أحمد عزت عبد الكريم، دراسات في تاريخ العرب الحديث، ص 262، وانظر أيضا:

ABU- LUGHOD, op. Oit, PP. 33, 36

(3) محمد فؤاد شكري، مصدر سابق، ص 100، ص 107، ص159 وانظر أيضا:

ABU- LUGHOD, op. Oit, PP. 33, 36

العصرية باللغة العربية، وللتغلب على هذه العقبة اتخذ عدة إجراءات في وقت واحد: كان الإجراء الأول هو استنفار جهود جميع المترجمين العاملين في دوائر الحكومة، بما فيهم العاملين في (ديوانه)، وكان غالبيتهم من السوريين، وتكليفهم بمهمة- ترجمة الكتب المدرسية المقررة في المدارس الأوروبية- وعلى الأخص الإيطالية والفرنسية[1].

التي طلب جلبها وأخذ يوزع ما يصلح منها للتدريس في مدارسه على المترجمين لكي يقوموا بترجمته، وكان الإجراء الثاني هو إعادة طبع الكتب المدرسية التي كانت قد ترجمت قبل إذ إلى اللغة التركية وطبعت في الأستانة[2]. أما الإجراء الثالث: فكان الإيعاز إلى الطلبة المبعوثين إلى الدول الأوروبية للدراسة بموجوب قيام كل فرد منهم بترجمة بعض الكتب المدرسية المقررة عليه في الموضوع الذي يتخصص فيه إلى اللغة العربية وإرسالها بأسرع ما يمكن لكي يتم طبعها في مصر، بل أن هذا الإيعاز سرعان ما تحول إلى شرط لابد للمبعوث من تنفيذه لكي يحق له بعد عودته الالتحاق بإحدى الوظائف الحكومية[3].

أما الإجراء الرابع، الذي اتخذه محمد علي بغية توفير الكتب المدرسية لتلاميذ المدارس الحديثة التي أنشأها، فكان أن ألحق بالمعلمين الأجانب الذين تعاقد معهم مترجمين يتلقون دروس هؤلاء بلغاتهم الإيطالية أو الفرنسية، ثم ينقلونها إلى اللغة العربية، ثم يدفعونها إلى مصححين لغويين (كانوا غالبا من شيوع الأزهر) حتى إذا أخذت شكلها النهائي باللغة العربية ألقيت على الطلبة، ثم يتم بعد ذلك جمعها وطبعها على هيئة كتب[4].

---

(1) ABU- LUGHOD, op. Oit, PP. 37 وانظر أيضا:
محمد فؤاد شكري، مصدر سابق، ص 108، ص ص 109-110، ص ص 113-4.

(2) ABU- LUGHOD, Ibid ومحمود فؤاد شكري المصدر ذاته ص 106.

(3) محمد فؤاد شكري، المصدر ذاته، نص 108، ص 110، وكذلك:
ABU- LUGHOD, op. Oit, PP. 37-9

(4) أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص261، محمد فؤاد شكري، مصدر سابق، ص 107، ص 108، ص 117.

وهكذا وبفضل هذه الإجراءات والتدابير صار بالإمكان تهيئة المستلزمات الأساسية للمدارس الحديثة التي قرر محمد علي أنشأها فأنشأ مدرسة الهندسة (1816) والمدرسة الحربية (1822)، ومدرسة الأركان (1825)، ومدرسة الطب ومدرسة الطب البيطري ومدرسة الموسيقى- (1827)، ومدرسة الصيدلة (1829)، ومدرسة المدفعية ومدرسة الفرسان (1831)، ومدرسة القابلات(1832) والهندس خانة ومدرسة التعدين ومدرسة التاريخ والجغرافيا ومدرسة الإدارة الملكية(1834)- وهذه الأخيرة ألغيت بعد عام ونقل تلاميذها إلى مدرسة جديدة خاصة بالترجمة صارت تعرف بمدرسة الألسن.

كما أنشأ في عام (1836) مدرسة الزراعة، وفي (1837) أنشأ مدرستي الطب في الإسكندرية وحلب [1].

ولكي يضمن محمد علي تدفق أفواج جديدة من التلاميذ المؤهلين للالتحاق بهذه المدارس "الخصوصية- مستقبلا، عمد إلى إنشاء العديد من المدارس الابتدائية "المبتديان" في الأقاليم، بلغ عددها عام 1836 سبع وستين مدرسة تعد التلاميذ للالتحاق بالمدارس الإعدادية "التجهيزية" التي بدورها تعد التلاميذ للالتحاق بتلك المدارس "الخصوصية" كما انه لكي يضمن توفر الإعداد الكافية من التلاميذ عند إلى "أخذ الأبناء من آبائهم بغير طلب، لعدم استيناس الأمة بالمدارس، أي انه جعل التعليم، في مختلف مراحله، إلزاميا، شأنه شأن الخدمة العسكرية، وعلى هذا الأساس فإن الحكومة كانت

(1) من ABU- LUGHOD, op. Oit, p.32 وانظر أيضا: الرافي، مصدر سابق ص 441 فما بعد، محمد شكري، مصدر سابق، ص ص 164-7، ص 178، ص 179-180، ص 108 وكذلك تقرير (جورج بورنج) الذي أوفدته الحكومة البريطانية إلى مصر لدراسة أحوالها- والذي نشر ضمن كتاب محمد فؤاد شكري، بناء دولة، ص670- فما بعد وكذلك تقرير(كامبل)، المنشور ضمن كتاب محمد فؤاد شكري، بناء دولة، ص 793. وانظر أيضا: محمد يوسف نجم، العوامل الفعالة، ص19.

تتكفل ليس بتعليم التلاميذ، في المراحل الدراسية الثلاثة، على نفقتها وحسب، بل كانت تتكفل أيضا بطعامهم وكسائهم ومسكنهم[1].

وبعد عودة أعضاء البعثات التي أرسلها محمد علي للدراسة في أوروبا شهدت مصر حركة ترجمة واسعة، لاسيما وإن محمد علي كان، منذ أن أرسل البعثة الأولى إلى أوربا، كان قد كلف بعض المبعوثين بشراء أعداد كبيرة من الكتب ففي مختلف العلوم العصرية، وفي عام 1824، عندما سعة محمد علي إلى جلب عدد من ضباط المدفعية الذين أراد أن يحقق من خلالهم أساليب التحديث في جيشه، اشترط أن يجلب أولئك الضباط معهم "جميع الكتب التي تتناول أصول الفنون العسكرية التي تخصصوا فيها". كما أن القنصل الفرنسي دروفتي ما لبث أن نقل إلى محمد علي كمية من الكتب، المهداة إليه من قبل ناظر ترسانة بحرية طولون (وهي كتب خاصة) بعلوم البحرية وقوانينها[2].

وظل محمد علي، بعد ذلك يوعز بشراء الكتب من الإستانة وازمير وفرنسا، ولم يكن الغرض من شراء أو جلب تلك الكتب الكثيرة ملء رفوف مكتبات المدارس، وقد كان لكل مدرسة "خصوصية مكتبة كبيرة" وإنما كان الغرض من ذلك، على ما قاله محمد علي نفسه في أمر أصدره إلى "وكيل الجهادية" هو ترجمتها" والانتفاع بها[3].

وفي عام 1835، اتخذت حركة الترجمة في مصر طابعا أكثر انتظاما، عندما أنشأت مدرسة الألسن، وقد اكتمل نموها بعد أربع سنوات وخرجت أول مجموعة من تلاميذها في عام 1839، توفر البارزون من خريجيها على ترجمة الكتب المختلة بإرشاد أساتذتها إشراف مديرها رفاعه رافع الطهطاوي(1801- 1873) وفي عام 1842 ألحق بهذه المدرسة "غرفة الترجمة الخاصة بالمترجمين"، وقد قسمت هذه "الغرفة

(1) محمد فؤاد شكري، مصدر سابق، ص 96، تقرير بورنج المنشور ضمن كتاب شكري، ص 660، عمر عبد العزيز عمر، مصدر سابق، ص 104.

(2) محمد فؤاد شكري، المصدر ذاته، ص 106.

(3) المصدر السابق، ص 107.

إلى أربعة أقسام: أولها لترجمة كتب الرياضيات، وثانيها لترجمة كتب العلوم الطبية والطبيعية، وثالثها لترجمة كتب التاريخ والجغرافيا والمنطق والفلسفة والقانون والأدب، ورابعها لترجمة الكتب التركية، وألحق بكل قسم عدد من الناسخين، حتى إذا تم إعداد الكتب المترجمة أرسلت إلى ديوان المدارس، ليشير بطبع النافع منها بعد الإطلاع عليها. وقد بقيت مدرسة الألسن، وغرفة الترجمة، تمارسان نشاطهما إلى آخر أيام محمد علي فلم يتم إلغاؤها إلا في عام ١٨٤٩.

وبطبيعة الحال فإن توفير الكتب المدرسية المؤلفة أو المترجمة لتلاميذ المدارس بكميات كافية يستلزم طبعها في المطابع الآلية الحديثة، وعلى الرغم من أن الحملة الفرنسية قد استبقت المطبعة العربية التي كانت قد جلبتها معها، إلا أنها- على ما يبدو- لم تكن ذات نفع في هذا المجال. لذا فقد بادر محمد علي في عام ١٨١٥ بإيفاد (نيقولا مسابكي أفندي) إلى إيطاليا للتخصص في فن الطباعة، وبعد أن قضى نيقولا هذا أربع سنوات تعلم خلالها أصول من الطباعة وسبك الحروف وصنع قوالبها، عاد إلى مصر حيث عهد إليه محمد علي بإنشاء "مطبعة صاحب السعادة" أو "المطبعة الأميرية في بولاق" وعلى الرغم من أن إنشائها كان في عام ١٨٢٠ إلا أنها لم تبدأ عملها إلا في عام ١٨٢٢ وكان أول كتاب طبعته قاموس عربي- إيطالي وضعه (الأب أنطون رفاييل زاخور راهبه) أحد مترجمي محمد علي. وفي الأعوام التالية أنشئت مطابع أخرى، ألحق بعضها بعدد من المدارس "الخصوصية" وبعضها الآخر بعدد من دواوين الحكومة، منها المطبعة التي ألحقت بمدرسة الطب، وكان أول ما طبعته "كتاب القول الصريح في علم التشريح" -(١٨٣٢) والمطبعة التي ألحقت بمدرسة المدفعية، وكان أول ما طبعته "الكنز المختار في كشف الأراضي والبحار"، والمطبعة التي ألحقت بمدرسة الفرسان، والمطبعة التي ألحقت بـ "المهندسخانة"، وهي مطبعة حجر خاصة، أما المطابع التي ألحقت ببعض دواوين الحكومة، فهي المطبعة التي أنشأت في (القلعة) لطبع "الجرنال الخديوي" والمطبعة التي أنشئت بقصر رأس التين بالإسكندرية، والمطبعة التي ألحقت بديوان الجهادية، والمطبعة التي ألحقت بديوان المدارس وعلى الرغم من أن الغرض الأول والأساس من إنشاء هذه

المطابع كان طبع الكتب المدرسية للمدارس على مختلف مراحلها، من ناحية، وتجهيز الجيش بما يحتاجه في تدريبه من كراسات ومنشورات وتعليمات، من ناحية أخرى، إلا أنها أخرجت إلى جانب ذلك كتبا عديدة في الأدب وفروع العلم[1].

وكان إنشاء المطابع وانتشارها سببا في نشوء الصحافة في مصر، ولقد مر بنا ذكر المطبعة الصغيرة التي أنشأها محمد علي في (القلعة) ليطبع فيها ما يمكن أن نعتبره أول جريدة مصرية سميت "الجرنال الخديوي" وكانت تنشر بعض التقارير الواردة من الأقاليم إلى ديوان محمد علي، بعد عرضها عليه وتنقيحها، باللغتين العربية والتركية، إلا أنها كانت، في الواقع، أشبه بالجريدة الداخلية منها بالجريدة العامة، لأن عدد النسخ المطبوعة منها كان لا يتعدى المائة ويقتصر توزيعها على النظار والمديرين لكي يتعرفوا من خلالها على أهم ما يقع في أنحاء القطر ويلموا بما يريده محمد علي وحكومته، وفي عام 1828 حلت محلها جريدة أخرى سميت "الوقائع المصرية" تميزت عن سابقتها بكونها أكثر عمومية وفي عام 1833 صدرت في الإسكندرية جريدة باللغة الفرنسية اسمها "مونيتير اجيسيان" كان يشرف على تحريرها غرنسي اسمه (كاميل تورل) ويبدو أن لتنامي نفوذ محمد علي وظهور بوادر تدل على طموحاتها العسكرية وتطلعاته السياسية صلة بصدورها، فقد عمل السلطان (محمود الثاني) على إصدار جريدة شبة رسمية ناطقة باللغة الفرنسية سميت "مونيتير أو تمان" استخدمها لمهاجمة محمد علي و"جرح كبريائه" وإزاء عند محمد علي إلى إصدار هذه الجريدة لكي تتولى الدفاع عنه وتفنيد الاتهامات التي تكيلها له الجريدة العثمانية غير أن المتونيتير أجيسيان لم يمتد بها العمر طويلا، إذ ما لبثت أن توقفت، بعد ثمانية أشهر، عن الصدور، فيما كانت "الوقائع المصرية" مستمرة في الصدور باعتبارها الجريدة الرسمية المعبرة عن سياسة محمد علي واتجاهات حكمة.

(1) محمد فؤاد شكري، المصدر ذاته، ص 108-9. وبورد (جون بورنج) في تقريره المنشور في كتاب شكري الأنف الذكر قائمة بالكتب المترجمة التي طبعت ونشرت في أيامه، ص 683- فما بعد. وانظر أيضا: الرافعي، عصر محمد علي، ص 394-5. وكذلك:

ABO-LUGHOD, OP. Oit, P.40-.

وفي عام 1833 صدرت جريدة أخرى هي "الجريدة العسكرية" تميزت بكونها ذات طابع عسكري واقتصر انتشارها على الأوساط العسكرية. وفيما كانت "الوقائع المصرية" مستمرة في الصدور أصدر محمد علي عام 1842 أمرا دعا فيه إلى تنظيمها، وكان الجديد في أمر هذا التنظيم أن "الوقائع" لم تعد تقتصر على "نشر أخبار مصر فحسب "بل أصبح" من اللازم إضافة نبذ للحوادث الخارجية في الجريدة حتى يتقبلها الناس برغبة وشوق وتقرر أن يعهد إلى رفاعة الطهطاوي بترجمة بعض ما يرد في الصحف الأجنبية، علاوة على "بعض قطع أدبية من الكتب الأوربية، وانتخاب أخبار الملكية، وترتيب الجريدة المصرية بصفة عامة "وقد استمرت "الوقائع" بالصدور وظل رفاعة الطهطاوي يشرف عليها لحين انتهاء عهد محمد علي[1]. الجريدة التجارية الزراعية" ركزت اهتمامها كما يدل اسمها، على متابعة ونشر أخبار النشاطات التجارية والزراعية الجارية في مصر على وجه الخصوص[2].

ولم يكن من الممكن أن تظل نتائج هذه المؤثرات محصورة ضمن حدود الأغراض العملية- بل والعسكرية التي أرادها محمد علي، بل إن آثارها ما لبثت أن اختمرت في عقول المصريين والأجانب المتمصرين وحركت فيهم الرغبة في إنشاء مؤسسات علمية مستقلة، وتهدف إلى تحقيق أغراض علمية بحتة، وقد تجلى ذلك في سعي بعض العلماء الأجانب المتمصرين، في عام 1835، إلى إنشاء جمعية أسموها في البداية "الجمعية الشرقية" اسمها وجعلوه "الجمعية المصرية" حاولوا من خلالها دراسة مظاهر حضارة الشرق وبعض جوانب الحضارة المصرية، ولاسيما اللغة والإثارة، وقد شمل نشاط تلك الجمعية أيضا إنشاء مكتبة تضم أكبر عدد من

(1) محمد فؤاد شكري، المصدر ذاته، ص 120-121. خليل صابات، مصدر سابق، ص ص 121-133. جرجي زيدان، مصدر سابق ج4، ص 46- علي المحافظة، مصدر سابق، ص ص 206-210.

(2) محمد فؤاد شكري، بناء دولة: مصر محمد علي، ص ص 113-9.

تقرير بورنج المنشور في كتاب شكري الآنف الذكر، ص 684، جرجي زيدان، مصدر سابق، ج4، ص51. جبران مسعود، مصدر سابق ص 50. علي المحافظة، مصدر سابق، ص 18.

الكتب التي تتناول شؤون الشرق وخاصة ما يتعلق منها بمصر، من تاريخية وجغرافية ودينية واجتماعية، وقد استمر نشاط الجمعية حتى عام 1873[1].

وهكذا يمكن القول، أن المشرق العربي قد شهد من خلال مصر، إشكالا ومظاهر عديدة للتلاقح الحضاري، تسربت من خلالها الإنجازات العلمية-التكنولوجية إليها. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار السياسة التوسعية لمحمد علي التي حملته على أن يطوى بلاد الحجاز وسورية تحت جناحه ويحاول أن يرسخ نفوذه العسكري والسياسي فيهما، عقب صلح، الكوتاهية[2] (1832) أمكننا أن ندرك عمق اتساع نطاق التأثير الذي خلفه مشروع محمد علي لتحديث أجهزة الدولة المصرية، وإذا كانت آثار التحديث قد ظلت محدودة في بلاد الحجاز، لاعتبارات معروفة تتعلق بقدسية المنطقة ورسوخ التقاليد المحافظة فيها، فإن الأمر كان خلاف ذلك في سورية، التي شهدت خلال تواجد الجيش المصري على أرضها نوعا من الانفتاح والازدهار الحضاري[3].

(1) محمد يوسف نجم، العوامل الفعالة، ص61.

(2) محمد يوسف نجم، المصدر السابق، ص 71، علي المحافظة، مصدر سابق، ص 209.

(3) البرت حوراني، الفكر العربي، ص ص81-2.

المبحث الثالث

ردود الفصل والاستجابات

لقد تبين لنا، من خلال المبحث الأول، أن أقطار المشرق العربي كانت في القرن الثامن عشر، مهيأة على نحو ما لاحتضان جديدة تأتيها والتفاعل معها بشكل مثمر وإيجابي، كما تبين لنا، من خلال المبحث الثاني.

إن ثمة عوامل- اقتصادية ودينية وعسكرية- حتمت تنامي وإتساع التواصل الحضاري، عبر منافذ وقنوات عديدة، بين بعض الدول الأوربية من جهة، والأقطار العربية المشرقية سورية ومصر- من جهة أخرى، حتى وصل الأمر إلى حد الاحتكاك المباشر بالإنجازات العلمية والتكنولوجية الأوربية في ثلاث حالات على الأقل (وإن تفاوتت في نتائجها) الحضور العلمي الفرنسي في مصر ممثلا بالعلماء الذين رافقوا الحملة الفرنسية و (المعهد المصري) الذي أقاموه، والحضور المصري في المؤسسات التعليمية والعلمية الأوربية، ممثلا بالطلاب الذين ابتعثهم محمد علي لتحصيل العلم في إيطاليا وفرنسا وانكلترا والنمسا، وأخيرا الحضور العلمي الأميركي الذي اقترن بتواجد الإرسالية الأميركية البروتستانتيه في سورية، ممثلا بالمدارس العالية ومن ثم بالجامعة الأميركية التي أنشأت في سوريا واستقبلت تلاميذ من أبناء البلاد، تعرفوا من خلال مناهجها الدراسية على أحدث المذاهب والنظريات العلمية الأوربية.

وهنا نجد أنفسنا إزاء السؤال التالي: ترى ماذا كان رد الفعل الذي نجم عن كل حالة من حالات الاحتكاك المباشر بالإنجازات العلمية والتكنولوجية تلك لدى معاصريها، من المتعلمين والمثقفين العرب؟

فيما يتعلق بالحضور العلمي الفرنسي في مصر، يمكننا القول أن أبلغ تعبير عن رد الفعل هذا يتمثل في ما سجله لنا اثنان من الأزهريين من انطباعاتهم بشأن ما شاهدوه أثناء زياراتهم للمعهد المصري الذي أقامه العلماء الفرنسيون-

وهذان الأزهريان هما: الشيخ عبد الرحمن الجبرتي، والشيخ حسن العطار، ولقد أعرب الأول (الجبرتي)، في كتابه (تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار).

كما أشرنا في موضع آخر، عن إندهاشه وانبهاره الشديدين لما شاهده أثناء زياراته المتكررة للمعهد، المصري، الذي أنشأه العلماء الفرنسيون، وكان مما استوقفة ما احتوته المكتبة الملحقة بالمعهد من كتب باللغة العربية وبلغات أخرى تتحدث عن الإسلام وتاريخه وشخصياته، بيد أن ما خلب لبه وأدهشه أكثر كان التجارب العلمية- الكيميائية التي أجراها بعض العلماء الفرنسيين بحضوره في المختبر الملحق بالمعهد، فقال في وصفه لتلك التجارب وكأنه يصف أفاعيل ساحر متمرس يستخدم براعته في السحر في استخراج قوى خفية كامنة في بعض القماقم: ومن أغرب ما رأيته في ذلك المكان أن بعض المتقيدين لذلك أخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرجة، فصب منها شيئا في كأس ثم صب عليها شيئا من زجاجة أخرى، فعلى الماء وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس وصار حجراً أصفر. فقلبة على البرجات حجرا يابسا أخذناه بأيدينا ونظرناه... وأخذ مرة شيئا قليلا جدا من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القرابانه انزعجنا منه فضحكوا منا.. [1].

ولكن إذا كان رد فعل الجبرتي الآتي مظاهر الثقافة الأوربية وإنجازاتها العلمية قد انحصر ضمن حدود الأعراب عن الاستغراب والانبهار شاهدوه، فإن رد فعل الشيخ حسن العطار لم يقف عند هذا الحد بل تعداه إلى التجاوب والتفاعل مع المعطيات العلمية التي قدر له أن يطلع عليها، ولقد مر بنا كيف انه كان يتردد على المرصد الفلكي حيث كان يرسم بيده المزاول النهارية والليلية، بل انه ما لبث أن صار يدعو على وجوب أن تتغير بلاده وإن تأخذ عن أوروبا

(1) الجبرتي، مصدر سابق، ج2، ص 333.

العلوم التي لا توجد هنا، ومن ثم فقد أقبل على بعض تلك العلوم يطالع كتبا عنها ويشرحها ويعلق على حواشيها[1].

غير أن رد فعل العطار الإيجابي هذا ودعوته المتحمسة للأخذ بعلوم أوروبا لم يقدر لها أن تحدث تأثيرا عاما، بسبب موقف علماء الأزهر المناوئ لها ولعل من أهم أسباب تلك المناوأه المعاملة الفظة التي لقيها هؤلاء من جانب رجال الحملة عندما اعترضوا على وجودها وعلى إجراءاتها. لذا تعين على العطار أن لا يجني ثمار دعوته تلك إلا بعد مضي فترة من الزمن، وبعد أن تولى محمد علي مقاليد الأمور في مصر وشروعه في اتخاذ خطواته لتحديث أجهزة الدولة، وفي سياق ذلك، دفع العطار، الذي كان ذا حظوة لدى محمد علي (حتى انه تولى مشيخه الأزهر عام 1830)، دفع بأحد تلاميذه، ومريديه: (رفاعة الطهطاوي) وهيأ له الفرصة لكي يحقق ما لم يستطع هو تحقيقه كما سنعرف لاحقا[2].

وفيما يتعلق بالحالة الثانية من حالات احتكاك المتنورين العرب احتكاكا مباشرا بالإنجازات العلمية الأوربية، فيمكننا القول أن الانطباعات التي سجلها رفاعة الطهطاوي عن الفترة التي أمضاها في فرنسا مما شاهده خلالها تمثل تعبيرا نموذجيا لرد الفعل العام الذي تولد لدى أولئك المتنورين.

كان الطهطاوي ينحدر من عائلة مسلمة ريفية محافظة كانت تسكن في صعيد مصر، ثم انتقل إلى القاهرة حيث تلقى تعليما تقليديا في الأزهر، وكان من جملة أساتذته، وربما أقربهم إلى نفسه، الشيخ حسن العطار، الذي- على ما يبدو توسم في الطهطاوي النباهة والنبوغ، فأولاه رعايته بل وحاول أن يهيئ له فرصة تحقيق ما لم يتسن له هو تحقيقه، فعندنا طلب عليه محمد علي أن يرشح له واعظا

(1) سعيد إسماعيل علي، مصدر سابق، ص185، عمر عبد العزيز عمر مصدر سابق ص 40، محمد عمارة، العرب والتحدي، ص 160، ص 195.

(2) د. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة (الكويت سلسلة عالم المعرفة (30)، حزيران 1980) ملحق أول، ص 105-6. محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث، (بيروت، دار الوحدة، د.ت) ص 24-5.

للجيش، رشح له تلميذه الطهطاوي، فشغل هذه الوظيفة بين عامي 1824 و1826. ثم عندما طلب إليه محمد علي أن يرشح له واعظا وإماما يرافق تلاميذ إحدى أكبر البعثات التعليمية التي كان يعتزم إرسالها إلى فرنسا، بادر العطار بترشيح الطهطاوي لهذه المهمة، التي أتاحت له المكوث في فرنسا خمس سنوات تعرف خلالها عن كتب على مظاهر الحياة الأوربية وإنجازاتها العلمية في الميادين المختلفة[1]. ولعل مما له دلالة أن الشيخ حسن العطار لم يفته أن يوصي تلميذه الطهطاوي، وهو يودعه قبل سفره بأن أنبه على ما يقع في هذه السفرة وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا في كشف القناع. عن محيا هذه البقاع. التي يقال فيها: إنها عرائس الأقطار...[2]. ولم يخيب التلميذ أمل أستاذه، وبادر من فوره إلى تنفيذ وصيته، وراح يسجل انطباعاته عن رحلته، حتى وهو على أرض مصر ووصوله إلى الإسكندرية، التي كان يراها لأول مرة، ووصف وقائع الرحلة بالسفينة إلى فرنسا وعندما وصلت البعثة واستقر بها المقام في باريس، قرر الطهطاوي، وبتشجيع من مدير البعثة الفرنسي (جومار)[3] أن لا يكتفي بالقيام بدور الواعظ والإمام في إطار البعثة، بل أن يتقمص دور التلميذ الحريص على اغتنام الفرصة الفريدة التي سنحت له

---

(1) محمد فؤاد شكري، بناء دولة، مصر محمد علي، ص 115-.
حوراني، الفكر العربي ص 91-ز عزت قرني، مصدر سابق، ص105-6 محمد عمارة، العرب والتحدي، ص 195، وكذلك كتابه: رفاعه الطهطاوي، ص 35-

(2) رفاعة بدوي رافع الطهطاوي، تخليص الأبريز في تلخيص باريز: (أشرف علي إخراج الكتاب وحققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور مهدي علام، الدكتور احمد بدوي، الدكتور أنور لوقا، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958) ص 56.

(3) Edme- froncois jomard وكان مهند ساو جغرافيا ومن جملة العلماء الذين اصطحبهم بونابرت معه في حملته على مصر، وهو الذي اشرف فيما بعد على نشر الكتاب الضخم الذي ضم دراسات أولئك العلماء بعنوان (وصف مصر) ولم ينقطع اهتمامه بمصر، بل اتصل مرارا بواليها (محمد علي) ونجح في إقناعه بإرساله بعثاته إلى فرنسا، انظر: تخليص الابريز في تلخيص باريز المقدمة، ص 5-6 وكذلك، ص81.

إلى أقصى حد يستطيعه، فعكف على تعلم اللغة الفرنسية وجد في إتقانها، كما انه أخذ يطالع ما يستطيعه من الكتب التي تتناول "العلوم العصرية" المختلفة وترجمة ما يراه نافعا فيها. وعندما انتهت مدة البعثة، أجرى له امتحان شأنه شأن بقية المبعوثين، وكان موضوع الامتحان هو الترجمة من الفرنسية إلى العربية، ولقد اجتاز الامتحان بنجاح، وكان مجمل ما ترجمة خلال السنوات التي مكثها في باريس "اثني عشر كتابا وشذره"[1]. وبذلك يكون الطهطاوي قد نفذ، أيضا، الشرط الذي اشترطه محمد علي على المبعوثين لكي يحق لهم طلب التعيين في وظائف الحكومة. ولذا فإنه ما إن عاد إلى مصر حتى عينه محمد علي مترجما في مدرسة الطب، ولقد شملت نشاطاته غيره من المترجمين، وفي عام 1833 نقل إلى مدرسة المدفعية حيث شغل وظيفة مترجم، وبعد ذلك اختص بالإشراف على مدرسة الجغرافيا والتاريخ. وفي عام 1835 اقترح الطهطاوي على محمد علي إنشاء مدرسة للترجمة، فوافق الوالي على اقتراحه بل وعينه مديرا للمدرسة، التي سميت بمدرسة (الألسن)، وفي عام 1841 ألحقت بالمدرسة "غرفة الترجمة" أو "قلم الترجمة" ومن خلال هذه المؤسسة تشعبت نشاطات الطهطاوي وتنوعت، شملت ترجمة العديد من الكتب ومراجعة ترجمات لكتب أخرى قام بها التلاميذ والخريجون في مدرسة الألسن وغرفة الترجمة الملحقة بها، وتصحيح بعض الكتب بعد ترجمتها، هذا علاوة على الإشراف على جريدة (الوقائع المصرية) والاشتراك في تحريرها، لاسيما بعد عام 1842[2].

أن ما يهمنا هنا، في المقام الأول، أن نتعرف على ما سجله الطهطاوي تنفيذا لنصيحة أستاذه، حسن العطار، من انطباعات عن ما شاهده، واطلع عليه، خلال السنوات الخمس التي أمضاها في باريس- وبالتالي رد فعله إزاء مظاهر

---

(1) المصدر السابق، ص143.

(2) محمد فؤاد شكري وآخرون، بناء دولة- مصر محمد علي، ص ص 115-9 وأيضا: محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي، ص ص 63- 81.

الثقافة الأوربية، فهو قد نشر انطباعاته تلك في كتاب اسماه (تخليص الإ بريز في تلخيص باريز)، طبع لأول مره في القاهرة عام 1834.

وعلى الرغم من أن الطهطاوي قد أكد انه، بطبيعته، لا يستحسن" إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية"،إلا أن ذلك لم يحل دون التزامه، في نقل انطباعاته بأكبر قدر من الموضوعية والدقة، أو على حد تعبيره" وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على إلا أحيد في جميع ما أقوله عن طريق الحق، وإن أنشئ ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد (يقصد فرنسا) وعوائدها، على حسب ما تقتضيه الحالة" [(1)]. والواقع أننا يمكن أن نتلمس رد فعل الطهطاوي إزاء مشاهداته في مظاهر عديدة، منها ما اتخذ طابع التلميح، ومنها ما اتخذ طابع التصريح،أما ما اتخذ منها طابع التلميح فيتمثل في المقارنات التي عقدها بين ثقافة بلاده ومؤسساتها التعليمية والثقافة، وبين الثقافة الأوربية ومؤسساتها. إماما اتخذ منها طابع التصريح، فيتمثل في دعوته إلى اقتفاء أثر خطي المجتمع الأوربي (الفرنسي) ولاسيما في مجالات العلم والتعليم ونظامه ومؤسساته.

لقد خصص الطهطاوي فصلا طويلا في كتابه للحديث عن "تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والصنائع" [(2)]. أكد في مستهلة :" الذي يظهر لمن تأمل في أحوال العلوم والفنون الأدبية والصناعة في هذا العصر بمدينة (باريس) أن المعارف البشرية قد انتشرت وبلغت أوجها بهذه المدينة، وأنه لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهي حكماء (باريس) بل ولا في الحكماء المتقدمين كما هو الظاهر أيضا، غير أن صاحب النقد السديد قد يقول: أن سائر الفنون العلمية التي يظهر أثرها بالتجارب، معرفة هؤلاء الحكماء بها ثابتة، وإتقانها عندهم لا نزاع فيه،..." [(3)]. وأشار الطهطاوي إلى ما لاحظه لدى "الفرنسيين" من ميل بالطبيعة إلى

---

(1) الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز، ص 57.

(2) الفصل الثالث عشر، ص 206- فما بعد.

(3) المصدر السابق، ص 206.

تحصيل المعارف" فلذلك ترى أن سائرهم له معرفة مستوعبة إجمالا لسائر الأشياء، فليس غريبا عنها، حتى أنك إذا خاطبته تكلم معك بكلام العلماء، ولو لم يكن منهم، فلذلك ترى عامة الفرنساوية يبحثون، ويتنازعون في بعض مسائل علمية عويصة، وكذلك أطفالهم فإنهم بارعون للغاية في صغرهم"[1] وقد وقف الطهطاوي عند أوصاف (العالم) لدى "الفرنسيين" مقارنا بينها وبين ما يعنيه لقب (العالم) في بلاده مصر، فهو إذ ينوه بما ينزع إليه العلماء الفرنسيون، بعد استكمالهم تحصيل العلم إجمالا، من ميل إلى التخصص، وسعي دائب إلى اكتشاف الجديد، يلمح، ضمنا لاقتصار لقب (العالم) في بلاده على المتضلعين بالأمور الدينية والشرعية، إذ يقول: " وأما علماؤهم فإنهم منزع آخر لتعلمهم تعلما تاما عدة أمور، واعتنائهم زيادة على ذلك بفرع مخصوص، وكشفهم كثيرا من الأشياء، وتحديدهم فوائد غير مسبوقين بها، فإن هذه عندهم هي أوصاف العالم"[2]. ومن ثم فإنه يخاطب قارئ كتابه منبها" ولا تتوهم أن علماء الفرنسيين هم القسوس، لأن القسوس إنما هم علماء في الدين فقط... وإما من يطلق عليه اسم العالم فهو من له معرفة في العلوم العقلية.. "[3]. وكما قارن الطهطاوي بين دلالة (العالم) لدى الفرنسيين ودلالته لدى أبناء جلدته، فإنه يقارن أيضا بين دلالة (العلم) لدى الأول ودلالته لدى أبناء جلدته، ففي حين أن دلالة العلم في المؤسسات الثقافية والتعليمية في بلده، تضيق إلى حد أنها تكاد تقتصر على الأمور الدينية، فإنها لدى الفرنسيين تتسع اتساعا كبيرا، بل تكاد لا تعرف حدودا لأنها تشهد في كل يوم إضافة جديدة وإكتشاف مبتكر، إذ يقول: " وإن الجامع الأزهر المعمور بمصر القاهرة، وجامع بني امية بالشام وجامع الزيتونة بتونس وجامع القرويين بفاس، ومدارس بخارى ونحو ذلك كلها زاهرة بالعلوم النقلية، وبعض العقلية كعلوم العربية، والمنطق، ونحوه من العلوم الآلية. والعلوم

(1) المصدر ذاته، ص207.

(2) المصدر ذاته، ص208.

(3) المصدر ذاته،ص 208.

في مدينة باريس تتقدم كل يوم، فهي دائما في الزيادة فإنها لا تمضي سنة إلا ويكشفون شيئا جديدا، فإنهم يكشفون في السنة عدة فنون جديدة، أو صناعات جديدة، أو وسائط أو تكميلات»[1]. ثم مضى الطهطاوي إلى الحديث، بشيء من الإسهاب، عن ما تحفل به باريس من المؤسسات الثقافية والعلمية والتعليمية، كالمكتبات العامة والخاصة وما تحويه من كتب ومخطوطات، بما فيها" الكتب العربية الخزائنية التي يندر وجودها بمصر أو بغيرها"، ومتاحف النبات والحيوان والجيولوجيا، والمرصد الفلكي، والمجامع العلمية، والجمعيات العلمية المتخصصة، والكليات والمعاهد والمدارس العالية، الحكومية منها والأهلية، والتخصصات التي تدرس فيها . كما انه لم يخف انبهاره بما شاهده في باريس من "كثرة دكاكين الكتبية وخاناتهم، وتجارات الكتب، فإنها من التجارات الرائجة مع كثرتها وكثرة المطابع، وكثرة التأليف التي تطبع كل سنة يعسر حصرها»[2].

أما رد الفصل الصريح، فقد عبر عنه الطهطاوي من خلال الدعوة إلى وجوب أن تقتفي بلاده أثر خطى المجتمع الفرنسي، وأن تأخذ عنه أسباب العلم التي تفتقر إليها، بل هو قد أكد ان في مقدمة الأهداف التي توخاها من وراء نشر كتابه، حث "ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع، ولعمر الله إنني مدة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه... »[3]. فهو، إذا، يعترف صراحة بأن بلاد الإفرنج أكثر تقدما وتطورا من ديار الإسلام، ويشخص سبب ذلك ويعزوه إلى ما بلغته العلوم والفنون والصنائع لدى الأولى من كمال.

وهو إذ يتحسر على تخلف بلاده، لا يرى أي ضير أو بأس في اخذ بلاده تلك العلوم، والفنون والصنائع عن بلاد الإفرنج، فالحق أحق أن يتبع.

(1) المصدر ذاته، ص 209.

(2) المصدر ذاته، ص ص210-223.

(3) المصدر ذاته، ص57 وانظر ايضا: ص 61- 3. ص 68.

وبطبيعة الحال لم يفت الطهطاوي ما يمكن أن تثيره دعوته هذه من اعتراضات يثيرها بني جلدته[1]. ولاسيما الأزهريون المحافظون منهم الذين لا ينظرون بارتياح إلى مخالطة المسلمين للأوروبيين والأخذ عنهم، كما كان شأنهم مع أستاذه (حسن العطار) عندما خالط العلماء الفرنسيين الذين رافقوا الجيش الفرنسي في حملته على مصر، لذا فإننا نجده يشدد على أن ذلك لا يتعارض مطلقا مع ما يأمر به الشرع، وبما أن العلوم المعروفة لدى هؤلاء الإفرنج "ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا" فإنه لا مناص من الأخذ عنهم، فقد جاء "في الحديث (الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك).... وفي الحديث: (أطلب العلم ولو بالصين) ومن المعلوم أن أهل الصين وثنيون وإن كان المقصود من الحديث السفر إلى طلب العلم، وبالجملة حيثما أمن الإنسان على دينه، فلا ضرر من السفر، خصوصا لمصلحة مثل هذه المصلحة[2]. غير أن هذا لا يعني أن الطهطاوي قد جعل دعوته إلى الانفتاح على الإفرنج والأخذ من علومهم، مطلقة دون تحفظ أو تحديد والصنائع" التي يرتجى من ورائها تحقيق" المنافع العمومية" لديار الإسلام، وتحاشي كل ما من شأنه أن يتعارض مع أحكام الشريعة ومبادئها. ولقد نبه، بوجه خاص، إلى ما تنطوي عليه أفكار الفلاسفة الفرنسيين من "حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية" ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها[3].

ومع ذلك، يمكننا القول أن مجمل رد الفعل الذي عبر عنه الطهطاوي في سياق كتابه (تخليص الإبريز...)، إزاء مظاهر الثقافة الأوروبية، إنما يمثل تحولا نوعيا في الموقف من أوربا وعلومها وحضارتها ولاسيما بالنسبة إلى البيئة المصرية المحافظة. ولعل مما يزيد من أهمية رد الفعل هذا ويضفي عليه دلالة خاصة، إنه قد لقي تجاوبا من لدن الوالي محمد علي ذاته. إذ ثمة دلائل على أن الأخير قد

(1) المصدر ذاته، ص 63.

(2) المصدر ذاته، ص63، وانظر أيضا، ص 68.

(3) المصدر ذاته، ص 206.

قرأ كتاب الطهطاوي هذا قبل نشره، وأمر من ثم بطبعه، وأصدر أمره بقراءته في القصور، وتوزيعه على الدواوين والمواظبة على تلاوته والانتفاع به في المدارس المصرية، بل انه أمر بعد ذلك بترجمته إلى التركية حيث ظهر في مطبعة بولاق المصرية عام 1839 تحت عنوان (سفارت نامة رفاعة بك)[1]. مما يعني أن ما جاء في الكتاب قد استحال إلى (إن لم نقل انه كان أصلا) الموقف الرسمي للحكومة المصرية، وعلاوة على ذلك، فإن الحظوة التي نالها الطهطاوي لدى محمد علي، قد يسرت له شغل وظائف مؤثرة على الصعيدين الثقافي والتربوي مكنته من أن يحول كثيرا من آرائه وانطباعاته إلى واقع فعلي، كما يدل على ذلك، مثلا إنشاؤه (مدرسة الألسن) على غرار (مدرسة اللغات الشرقية) في باريس، والدور الهام الذي اضطلع به في توجيه حركة الترجمة، وإشرافه على جريدة (الوقائع المصرية) ومساهمته في تحريرها[2].

أما فيما يتعلق بالحالة الثالثة من حالات الاحتكاك الحضاري بين أبناء المشرق العربي وبين مظاهر الثقافة الأوربية وإنجازاتها العلمية، والذي يتمثل في انتساب أبناء السوريين إلى المدارس التي إقامتها الإرسالية التبشيرية البروتستانتية الأميركية- الابتدائية منها ثم العالية، ثم الأقسام العلمية في المدرسة الكلية السورية (الجامعة الأميركية)- فيمكن القول انه بعد أن ظلت نشاطات الطهطاوي. المتعددة الوجوه وتأثيراته تفعل فعلها وتهيئ الأذهان لتقبل علوم الأوربيين والتجاوب معها، خلال فترة لا بأس بها من سني القرن التاسع عشر (ولاسيما الفترة ما بين 1834و 1870)، فإن المشرق العربي، وسورية بالذات، هذه المرة، شهد رد فعل آخر إزاء المنجزات العلمية الأوربية، أكثر التصاقا بالنزعة العلمية الأوربية وأوضح تعبير عنها، تجلى في تسرب بعض الآراء والمذاهب العلمية الحديثة (وتحديدا مذهب داروين 1809-1882 في النشوء

---

(1) عزت قرني، مصدر سابق، ص 58.

(2) محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي، ص ص 67-83. وانظر أيضا:

ABU- LUGHOD, OP. Oit. , P. 83

والارتقاء) إلى بعض الأوساط العلمية القائمة في سورية وتحديدا- المدرسة الكلية السورية، أو (الجامعة الأميركية)، التي كان قد أنشأها المرسلون الأميركان البروتستانت عام 1866. إذ ما لبثت تلك الأفكار العلمية أن انتقلت آثارها إلى أذهان بعض تلاميذ المدرسة المذكورة، وما أن أنهى هؤلاء دراستهم وتخرجوا، حتى غدوا يمثلون بدايات تيار شكل أو جسد رد فعل من نمط جديد، رد فعل عكس بشكل واضح التجاوب مع العلم الأوربي الحديث والتحمس له والدعوة إلى الاسترشادية في فهم مظاهر الحياة، ولقد تجلى رد الفعل هذا، أول ما تجلى، لدى الدكتور شبلي شميل، الذي قدر له أن يغدو رائدا لما صار يسمى بالنزعة العلمية في الفكر العربي الحديث.

الفصل الثاني

شبلي شميل (1850ـ1917)

الفصل الثاني

شبلي شميل (1850ـ1917)

يعد شبلي شميل(*)، من أبرز الشخصيات الفكرية في تاريخ النهضة العربية لما بشر به من أفكار ساهمت في إرساء دعائم واحد من الاتجاهات الأساسية في الفكر العربي الحديث، وأعنى به: الاتجاه العلمي.

(*) ولد شبلي إبراهيم شميل عام 1850 في قرية كفر شيما بلبنان من أسرة مسيحية أرثوذكسية ميسورة الحال، عرف عن أفرادها الولع بالأدب والعلم. فقد كان أبوه من أدباء عصره، وأخوه الأكبر ملحم كان أستاذا في مدرسة الروم الكبرى في سوق الغرب عند أول إنشائها، وكان له اتصال بالمرسلين الأميركيين، وكانت له مباحث في الفلسفة والعلوم الطبيعية، وأخاه أمين، كان من مثقفي عصره، وأصدر كتاب المبتكر الأدبي والفلسفي ومجلة الحقوق القضائية، دخل شبلي شميل، بعد إكماله الدراسة الثانوية، في خريف عام 1867، الفرع الطبي في المدرسة الكلية السورية(الجامعة الأميركية في بيروت الآن)، حيث زامل لمدة عامين يعقوب صروف (الذي يذكر انه سمع بمذهب دارون أول ما سمع به من شبلي شميل عام 1870)، وفي عام 1871 أكمل دراسته وتخرج طبيبا، وبعد أربعة أعوام (أي في عام 1875) سافر إلى باريس لمتابعة دراسته الطبية، فمكث هناك عاما كاملا أكب خلاله على دراسة مذهب التطور من خلال مؤلفات الداعين له وفي عام 1876 عاد إلى بلاده، مارا في طريق عودته باستانبول، حيث مكث فترة نشر أثناءها أول مقالة له باللغة الفرنسية في جريدة (الكورية دوريان) التي تصدر هناك، حاول فيها تفسير ظاهرة غريبة كانت حينئذ مثار اهتمام الناس تفسيرا علميا، وفي حوالي عام 1879 انتقل إلى مصر، التي مكث فيها حتى وفاته تفسيرا علميا، وفي حوالي عام 1879 انتقل إلى مصر، التي مكث فيها حتى وفاته ويبدوا أن مغادرته لبلاده كان لها علاقة بالأوضاع التي كانت تعاني منها في ظل الهيمنة العثمانية، وإن اختياره مصر كان لما تتمتع به من أجواء وظروف فكرية وسياسة تتيح له ممارسة نشاطاته الفكرية والسياسية، إذ تذكر بعض المصادر انه كان من طلاب الإصلاح في العهد العثماني، وإنه قد حكم عليه بالإعدام غيابيا من قبل (الديوان العرفي) في عالية، لكونه من مؤسسي (حزب اللامركزية الإدارية العثماني) الذي أسسه، في القاهرة، عدد من السوريين وفي مصر عمل في بداية الأمر طبيبا في (طنطا) ثم انتقل في عام 1886 إلى القاهرة حيث أصدر صحيفة شهرية اسماها (الشفاء) أراد نواة لجمعية طبية عربية، إلا

ويكاد ينعقد الإجماع، بين الباحثين في تاريخ الفكر العربي الحديث، على قرين اسمه لرياده في مجالات عديدة، فهو أول ناقل للرأي المادي الحديث إلى اللغة العربية[1]، وهو زعيم فكرة التطور والنشوء والارتقاء في عالم الضاد[2]، رائدا للعلم الطبيعي بغير منازع[3]، ورائدا عبقريا من رواد الفكر العربي التقدمي الحديث[4].

أنها لم تستمر في الصدور إلا خمسة أعوام اضطر بعدها إلى إيقاف إصدارها لأسباب مالية، إلا انه واصل نشاطه الفكري- كما كان عليه حاله من قبل من خلال المساهمة في الكتابة في مختلف الصحف والمجلات المصرية واللبنانية، وشارك في تحرير مجلة (المستقبل) التي أصدرها سلامة موسى عام 1914 توفي في كانون الثاني 1917. وقد أبنته الأوساط المثقفة في مصر في احتفال أقيم في نادي الاتحاد السوري في 9 شباط، وكان من جملة المشاركين في تأبينة:

أحمد حشمت باشا، أحد وزراء المعارف السابقين، والدكتور يعقوب صروف والشيخ رشيد رضا، وإميل جرجي زيدان والشاعر حافظ إبراهيم.

(1) إسماعيل مظهر. مذهب النشوء والارتقاء: الكتاب الأول- مذهب النشوء عامة، الجزء الأول(ط1، القاهرة، مطبعة المقتطف والمقطم 1341-1923) ص 16. وانظر أيضا: د. جميل صليبا، الانتاج الفلسفي في مائة سنة ص 401 رفعت السعيد: شبلي شميل... رائد الفكر العلمي في مصر، مجلة الطليعة السنة الخامسة، العدد السابع (يوليه 1969) ص 136. وأيضا: د. رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة (بيروت، دار الطليعة، 1973) ص29.

(2) مارون عبود، رواد النهضة الحديثة، (بيروت، دار العلم للملايين، 1952) ص199، وانظر أيضا: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة: 1798-1939 ص 297. وأيضا: رفعت السعيد: شبلي شميل. رائد الفكر العلمي في مصر. مجلة الطليعة س/ 5، ع 7 ص 134، وكتابه ثلاثة لبنانيين في القاهرة، ص 21.

أمير اسكندر، هل هناك حقا فلسفة عربية، مجلة قضايا عربية، العدد/ 5 (أيلول 1974) ص 34.
علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب: في عصر النهضة 1798-1914 ص 237.

(3) رفعت السعيد: شبلي شميل. رائد، الطليعة س/ 5، ع/ 7 ص 142 وكتابة ثلاثة لبنانيين، ص44.

(4) رفعت السعيد، مجلة الطليعة س/ 5، ع/ 7، ص 150 وكتابة ثلاثة لبنانيين ص 67.
وأيضا:

HISAM SHRABI, ARAB ITELLETUALS AND THE WEST : THE FORMATIVE YRARS, 1975-1914 P.84

ويبدو أن البيئة التي نشأ (الشميل) فيها- أفراد أسرته المتنورين وتوجهاته العلمية المبكرة بسبب اعتلال صحته منذ صباه، ودراسته للطب- كل ذلك قد ساهم في امتلاكه قدرا من الاستقلال الفكري مكنه من أن يتبنى آراء ومواقف أهلته للريادة في زمانه.

أن ما يهمنا هنا، في المقام الأول، هو ريادته العلمية، ويبدو لي أن أنسب مدخل للتطرق إلى ذلك هو التحدث عن موقفه من دارون ومذهبه في النشوء

وأيضا: منير مشابك، مصدر سابق، ص 94.

ولعل الاستثناء الوحيد في نسبة الزيادة إلى (الشميل) يتمثل في (منير مشابك موسى) الذي عزاء في كتابه المذكور آنفا، الريادة في هذه المجالات، لا إلى الشميل، ولكن إلى فرنسيس مراش (1835-1874) وهو طبيب سوري من حلب، أكمل دراسته في باريس، كان يهوى الأدب نثرا وشعرا، وألف بعض الكتب منها تابه(مشهد الأحوال) الذي نشر لأول مرة في القاهرة عام 1298هـ. ويستدل (منير مشابك) من بضعة أقوال ترد في كتاب (مراش) هذا، تتخللها كلمات، مثل (صراع) و(نزاع) و(عراك) و(سلام وقتال) على تأثير داورن في أفكار المراش ويبني على ذلك حكمه بأن المراش هو أول من نقل أفكار داورين إلى العربية، ولو بشكل خائف ووجل :منير مشابك، الفكر العربي ص 36.

والواقع أن الأقوال التي أقام عليها منير مشابك حكمه لا تحتمل التخريجات التي حاول أن يستخلصها منها، فهي ذات طابع تأملي وأقرب إلى كونها صدى لقصة الخلق الواردة في سفر التكوين في التوراة مع شيء من التحوير الشكلي، إذا انه جعل ترتيب خلق الله للكون على شكل (أحوال)، مبتدئا بالحديث عن (حال الكون) قبل الخلق، ثم (حال الجماد)و (حال النبات) و(حال الحيوان) و(حال الإنسان) متطرقا أولا إلى (حال الرجل) متفقا في ذلك مع رواية التوراة بأن الرجل وجف اولا- ثم ينتقل إلى (حال المرأة) ولا اعتقد أن ذلك أو كلمات الصراع والنزاع... وأمثالها التي أوردها مراش في سياق أقواله تبرر اعتباره أول من نقل أفكار داروين إلى العربية

قارن: فتح الله مراش: مشهد الأحوال، (بيروت، مطبعة المتوكل، 1298هـ) ص ص 2-9 مع- العهد العتيق (التوراة)- (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1960) سفر التكوين، الفصلان الأول والثاني، ص ص 8-11 وانظر أيضا: سامي الكيالي، محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب (القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، 1957) ص 143، وأيضا كتابه: الأدب العربي المعاصر في سورية (القاهرة، دار المعارف، د. ت) ص 44.

والارتقاء، لأن ذلك كان الجذوة التي ألهبت حماسه الشديد للعلم وساهمت في تنصيبه رائدا.

وعلى الرغم من أن (الشميل) لم يترك لنا سيرة حياته، ولا وصفا لتطوره الفكري، إلا انه لم يفته أن يروى لنا قصة علاقته بمذهب دارون في النشوء والارتقاء إذ يقول[1]:

ففي سنة 1871[2]. وكتب أدريس الطب في المدرسة الكلية السورية سمعت- ولا اذكر كيف سمعت- انه قام رجل يدعي أن أصل الإنسان من القرد فلم اتحر حقيقة هذا القول ولم يكن في تعليم المدرسة ما يحملني على التبصر فيه، وغاية ما أذكر أني لم اسمع به حتى أظهرت اشمئزازي منه ومن قائله الذي اعتبرته حينئذ ما خالف إلا ليعرف...

ثم مر الشعور ولا أذكر أني عرفت عن هذا المذهب شيئا جديدا حتى نسيته. ومن الغريب أني بعد ذلك بزمان عند نيلي الشهادة كان موضوع خطابي المدرسي النهائي اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية وقد جئت فيه بكثير مما يؤيد هذا المذهب وأما لا أقصد فكنت كالذي يقول النثر وهو لا يدري.

ولكن الذي لم أكن أقصده في ذلك الحين لم يلبث أن صار موقف أفكاري وموضع حديثي وغرضي في كل كتاباتي بعد مبارحتي المدرسة ورحلتي إلى أوربا وإطلاعي على هذا المذهب في مؤلفات أصحابه، ولم أجد حينئذ أدنى صعوبة في تطبيقه على أقصى ما يرمي إليه قبل أن أطلع على مؤلفات الغلاة فيه كهكل ويختر لأن علوم المقابلة في الطب تساعد كثيرا على ذلك.

(1) يذكر يعقوب صروف ان ذلك كان في عام 1870 وليس في عام 1871 كما يذكر الشميل. انظر: المقتطف: مج 35، ج1 ص 647/ الهامش.

(2) يذكر يعقوب صروف ان ذلك كان في عام 1870 وليس في عام 1871 كما يذكر الشميل. انظر: المقتطف: مج 35، ج1 ص 647/ الهامش.

أن هذا النص ينطوي، برأيي، على دلالات هامة بشأن المنابع الأولى التي استقى منها الشميل أفكاره وتأثر بها في تكوين تصوراته الأساسية، فهو يؤكد صراحة انه لم يتعرف بصورة فعليه على نتائج أبحاث دارون، وما صار يسمى بـ(مذهب النشوء والارتقاء) الا عقب إكماله دراسته للطب وتخرجه في المدرسة الكلية السورية وسفره إلى باريس.

إلا انه يؤكد- في الوقت ذاته- انه كانت تعتقل في عقله، أثناء فترة دراسته، الطب، أفكار وتصورات، وانه قد عبر عن هذه الأفكار والتصورات في خطابه المدرسي النهائي، الذي كان موضوعه "اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية".

إن النقطة الهامة هنا هي: أن هذه الأفكار والتصورات- كما اكتشف هو نفسه بعد أن تسنى له الاطلاع على مؤلفات داورن والغلاة من أنصاره- كانت تتطابق في طبيعتها ووجهتها مع ما ذهب إليه داورن وأنصار مذهب النشوء والارتقاء. والسؤال الذي يطرح نفسه علينا هنا هو: إذا لم يكن داورن وأنصار مذهب النشوء والارتقاء هن مصدر هذه الأفكار والتصورات، فمن أين إذن استقاها الشميل؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي منا مراجعة كتابات الشميل اللاحقة ومحاولة البحث فيها عن المنابع الفكرية التي يحتمل أن تكون مصدر هذه الأفكار.

والواقع أن كتابات الشميل تكشف لنا انه كان مطلعا إطلاعا جيدا على التراث العلمي والفلسفي- سواء اليوناني أو العربي الإسلامي، وإنه قد تجاوب منذ وقت مبكر من حياته مع بعض قدامى "الحكماء" في آرائهم- وخاصة ابقراط (460-؟ ق-م) وابن خلدون (1332-1406) وأبي العلاء المعري (979- 1058) الذين برزت لديهم نزعة عليمة أو عقلية، على نحو ما، واقترنت تعليلاتهم وأحكامهم بالاستشهاد بالواقع (الطبيعة) والاختبار والتجربة، وحاولوا على هذا الأساس، تحديد أثر الأسباب الطبيعية والأحوال الخارجية (من إقليم وغذاء وتربية) في تكون الكائنات الحية- وخاصة الحيوان والإنسان- واختلافها.

والواقع أن الشميل يبدو شديد الإعجاب بأبقراط حتى انه يعتبره أول واضع حجرا على وجه علمي في أساس مذهب النشوء قبل لامرك وجفروا وستيليار وداروين بزمان طويل[1]، ويحمده على جعله الطب القديم علما طبيعيا[2]. ويستشهد كثيرا بما أورده في كتاب (الأهوية والمياه والبلدان) من أقوال للتدليل على أثر الأسباب الطبيعية في الإنسان وصفاته[3]. ولعل قول أبقراط التالي- الذي يستشهد له الشميل مرتين- يستحق أن نورده بالنص لما له من دلالة بالنسبة لموضوعنا، قال أبقراط في كتاب الأهوية والمياه والبلدان: "أني أغض النظر عن الأمم التي تختلف قليلا فيما بينها واقتصر على ذكر الاختلافات العظيمة الناشئة، أما من الطبيعة وأما من المادة وأذكر أولا جيل الميكر وسفال (ذا الرأس المتطاول) فإن هذا الجيل لا يوجد جيل يشبهه في تكوين الرأس.. وفي الأصل كانت العادة سببا لطوله وأما الآن فقد صار للطبيعة يد في ذلك واصل هذه العادة أنهم يعتبرون طول الرأس من علامات النبالة... وأول ما يولد الطفل إذ تكون أعضاؤه مسترخية ورأسه لينا يضغطون الرأس بين اليدين حتى يتطاول ويشدونه بربط وآلات مناسبة يفقد بها شكله الكروي وتزيد في طوله... وهذا التكوين نشأ في الأصل عن العادة ثم صار مع الزمان طبيعيا لا حاجة فيه إلى العادة... فإذا كان الآباء الصلع يلدون أولادا صلعا وذوو العيون الزرق يلدون أولادا بعيون زرق مثلهم والحول حولا نظيرهم الخ. فما المانع أن أناسا طوال الرؤوس يلدون أولادا طوال الرؤوس نظيرهم... وأما اليوم فانقرض هذا الجيل لأن العادة قد ضاعت بمخالطة الشعوب الأخرى"[4].

كما أن الشميل قد تأثر بآراء ابن خلدون الاجتماعية، يدل على ذلك استشهاده بالعديد من أقوال ابن خلدون في (المقدمة) سواء ما يتعلق منها بالغاية من الاجتماع

(1) الشميل، ج1، فلسفة، ص5.

(2) انظر: الشميل، ج2، مجموعة، ص ص 27، 28، 30، 139، 195، ن196، 214.

(3) المصدر نفسه، ص 350، الهامش رقم (1).

(4) انظر: الشميل، ج1، فلسفة، ص ص 253-4.

البشري أو العمران[1]. وما يتعلق منها بماهية السنن[2] أو ما يتعلق منها بأثر الأسباب الطبيعية، من إقليم ومناخ، في صفات الإنسان وطبائعه وأخلاقه وانعكس ذلك على العمران[3]. بيد أن ما يهمنا هنا في المقام الأول، مدى الاهتمام الذي أولاه الشميل للأقوال التي أوردها ابن خلدون في (المقدمة) والتي تحمل في ثناياها بذور مذهب النشوء- كما تراءى له واستخدامه إياها في الدفاع عن آرائه والرد على منتقديه. يقول الشميل[4].

ومن عجيب ما ورد في كلام الفلاسفة المتقدمين على هذا الارتباط والارتقاء أيضا كلام لابن خلدون في مقدمته قال ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات وآخر أفق النبات متصلب بأول أفق الحيوان ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج الكون إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، انتهى. وفي موضع آخر يقتبس الشميل قولا آخر لإبن خلدون في التاريخ ويرى انه يصدق على الإحياء بقدر ما يصدق على التاريخ، يقول الشميل[5]. قال ابن خلدون متكلما في التاريخ وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، انتهى وهذا القول (والكلام الآن للشميل) إذا أطلق على أثر الطبيعة وأطوارها في الإحياء لم يلزم أن يضاف إليه

(1) انظر مثلا: ج2 مجموعة، ص 72، ص 321.

(2) المصدر السابق؛ ص ص 23-25.

(3) المصدر ذاته، ص ص29-33.

(4) ج1، فلسفة، ص ص 295-6.

(5) ج1، فلسفة، ص ص251-2.

شيء لتعليل المباينة في مذهب دارون، وفي موضع ثالث يقول الشميل عن قول ثالث لابن خلدون : "ومن عجيب ما ذهب إليه (يقصد ابن خلدون) في هذا الباب- مما لو اطلع عليه علماء طبائع الحيوان اليوم لأثبتوا له السبق على دارون ولامرك في مذهبهما بأحقاب متطاولة وإن لم يقصد ذلك نظيرهما- هو قوله، واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال والنعام والمهى والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة كيف تجد بينها بونا بعيدا في صفاء اديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدة مداركها، فالغزال أخو المعز والزرافة أخت البعير والحمار والبقر أخو الحمار والبقر والبون بينها ما رأيت وما ذاك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره والجوع لحيوان القفز حسن في خلقها وأشكالها ما شاء"[1].

كما أن الشميل يبدو شديد الإعجاب بأبي العلاء المعري، ولا يذكر اسمه إلا مقرونا بوصف من الأوصاف التي تعكس جلال قدره عنده، فهو يصفه تاره بأنه "فيلسوف شعراء العرب والعجم"[2]. وبصفه تارة ثانية بأنه "ملسون الشرق"[3]. وتارة ثالثة بأنه "مجيز الشعراء في الجنان"[4]، ورابعه بأنه "شاعر الحقائق" و "فيلسوف الشعراء قاطبة وأكثر شعراء العرب علما وأرجحهم عقلا وهو الوحيد بينهم الذي. مال عقله من سفساف القول إلى الحقائق ومحاربة الضلال"[5]. وتدل كثرة استشهاد الشميل بأبيات من شعر المعري[6] على تأثره الشديد بأفكاره، لاسيما فكرة التطور التي تنطق بها بعض أبيات المعري صراحة أو تلميحا، كقوله[7]

---

(1) ج2، مجموعة، ص ص 32-3.

(2) ج1، فلسفة، ص51.

(3) ج2، مجموعة، ص10.

(4) ج2، مجموعة، ص 133.

(5) ج2، مجموعة ص 255-6.

(6) انظر مثلا: ج1، فلسفة، ص ص 39، 63، 343.

(7) ج1، فلسفة، ص 10.

والـــذي حـــارت البريـــة فيـــه   حيـــوان مـــستحدث مـــن جمـــاد

أو قوله[1]:

يـــدفن بعـــضنا بعـــضا ويمـــشي   أواخرنـــا علـــى هـــام الأوائـــل

كما أن الشميل يبدو متأثرا، في نظرته العقلانية إلى الدين، بالمعرى ويتجلى ذلك في كثرة استشهاده بأبيات من شعر المعرى في هذا الخصوص[2].

من ناحية، ومن ناحية أخرى في مقالة له بعنوان (بمعزل عن الناس- أو- حلـم من اليقظة أو يقظـة في الحلـم)[3]. حـاول أن ينحـو فيهـا منحـى المعـرى في (رسـالة الغفران) متخيلا نفسه(مثـل ابـن القـارح) يركـب معـراج الفكـر ويـصل إلى العـالم الأعظم، عالم القوات، ويتجاور مع "القوة الأولى" و "العقل الأول". إلا أن الشميل حـين وصل به الخيال إلى هذا المقام توقف عن كتابة المقالة، لعارض طرأ عليه، فنشرها هكذا مبتورة، لكنه ذكر في هامشها[4].

ومن أراد المزيد فعليه برسالة المعاطس لابن جلا جعلتها صدى رسالة الغفران".

وعلاوة على ذلك، فقد تأثر الشميل، إلى حد مـا، بـالنهج الـذي نهجـه بعـض "الحكماء" المسلمين في تعليل أو تفسير بعض الظواهر بإرجاعها إلى أسباب طبيعية، يدل على ذلك استشهاده، بأقوال (الإمام فخر الدين محمد بن عمر الـرازي) و(محمـد بـن زكريا الرازي) و(ابن سينا) وإعجابه بها واعتباره إياها متفقه مع ما وصل إليـه العلـم في أيامه من نتائج[5].

وهكذا يمكن أن نستدل من ما تضمنته كتابات الشميل من إشـارات إلى هـؤلاء "الفلاسفة" و "الحكماء" تنطوي على تعظـيم وإكبـار يـصل إلى حـد اعتبـارهم المؤسـسين

---

(1) ج1،فلسفة، ص 39.

(2) ج2، مجموعة، ص 161

(3) انظر مثلا ج1، فلسفة، ص ص 51، 204، الهامش، ج2 مجموعة، ص255.

(4) ج2، مجموعة، ص 165.

(5) انظر: ج2، مجموعة، ص ص 136-9، 30-31.

الأول لمذهب النشوء والارتقاء، قبل لامرك وداروين، بزمان طويل، كما يمكن أن نستدل من استشهاداته المتكررة بأقوالهم، لاسيما في سياق عرضه لآرائه بشأن أثر الأسباب الطبيعية والأحوال الخارجية في اختلاف الحيوان والإنسان- أقول: يمكن أن نستدل من ذلك على أن آراء هؤلاء كانت المعين الأول الذي استقى منه تصوراته وأفكاره الأولى تلك، بل يمكن الافتراض- في ضوء ذلك- أنها كانت الأساس الذي أقام عليه الأدلة التي ساقاها في خطابه المدرسي النهائي لإثبات "اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية"[1]. تلك الأدلة التي وجد- فيما بعد- أنها قريبة مما ذهب إليه دعاة مذهب النشوء وأنصاره.

وإجمالا، يمكن القول أن بذور مذهب النشوء والارتقاء كانت قد بدأت تختمر في عقل الشميل، على نحو ما، قبل تخرجه من المدرسة الكلية السورية، وبالتالي قبل سفره إلى باريس، كما أن تعليقاته على ما استشهد به من أقوال أولئك "الحكماء" تكشف عن محاولته تعميم بعض ملاحظاتهم عن عالم الإنسان على عالم الحيوان وبالعكس، وعندما إطلع، في باريس، على مؤلفات دعاة مذهب النشوء والارتقاء، وخاصة (دارون): ما لبث أن اكتشف أن دارون يصدح بالنغمة ذاتها التي كان هو يترنم بها، ولكن بإيقاع أعلى وأعمق، ولذلك فقد تجاوب معه بحماس شديد، وعاب عليه- ولعل في ذلك دلالة هامة بالنسبة لموضوعنا- انه مع كونه واضع أساس مذهب "النشوء والارتقاء" لم يستنتج من مذهبه كل ما يترتب عليه من النتائج الصريحة أما لأنه لم يستطع أو لم يجسر... وإما لأنه لم يرد ليرد عنه مقاومة أصحاب الخلق النوعي لصعوبة إقامة الدليل العلمي على التولد الذاتي[2].

---

(1) ليس من المستبعد ان يكون الشميل قد تأثر في رأيه في أثر التربية في اختلاف الإنسان ببعض أحاديث النبي محمد (ص) وأوضح دليل على استشهاده مرتين بالحديث التالي: "يولد الطفل على الفطرة وإنما أبواه يهودانه او ينصرانه أو يمجسانه" أنظر ج1، فلسفة، ص ص1- فما بعد، 343/ الهامش ج2 مجموعة ص 69.

(2) ج1، فلسفة، ص 16.

إلا أن ما لم يستطعه دارون، أو لم يجسر عليه أو لم يرده، استطاعه الشميل وجسر عليه وأراده، فهو لم يجد- على حد تعبيره- "حينئذ أدنى صعوبة في تطبيقه على أقصى ما يرمي إليه..."[1] ولم يكتف الشميل بمطالعة مؤلفات دارون، بل طالع أيضا مؤلفات معتنقي آرائه ونصرائه، أمثال توماس هكسلي the Huxely وهربرت سبنسر H.spencer وارنست هكل E.Haeckel ولود فغ بختر L.Buchner[2]. ويمكننا أن نفترض انه قد دهش حين وجد أن هؤلاء أيضا، قد جال في خاطرهم ما جال في خاطره هو، وإنهم فعلوا ما فعله هو أيضا- دون أن يدري بهم- من تعميم مذهب دارون على سائر الطبيعة فلم يملك عندئذ إلا الانضمام إليهم والنهل من معينهم وتدعيم تصوراته بما ساقوه من أوله وحجج وبراهين.

أن تأثير دارون في الشميل لا يتطلب إثباتا أو برهانا، فهو واضح وصريح واكيد، ويتجلى في كل كتابات الشميل، ولقد أضاف الشميل الأدلة التي ساقها دارون لإثبات مذهب النشوء والارتقاء إلى ما كان قد استجمعه من أقوال "حكماء" التراث، وغدت كلها مجتمعة الأساس الطبيعي الذي أقام عليه مجمل تصوراته الفكرية.

أما بختر فيبدو انه قد احتل في نفس الشميل مكانة متميزة، ولا أدل على ذلك من اختيار كتابه (ست محاضرات حول نظرية دارون) ليترجمه من الفرنسية إلى العربية[3]. ويبدو لي أن كتاب بختر هذا، بما احتواه من عرض لما تعلق بمذهب دارون

---

(1) ج1، فلسفة، ص27.

(2) ج1، فلسفة، ص 17.

(3) L.Bouhner: sechs vorlesungen uber die darwinsche theoris, (1868)

ولعل مما يدعو إلى التساؤل أن الشميل لم يفكر في ترجمة كتاب دارون نفسه (اصل الأنواع) وآثر ترجمة كتاب بخز هذا، واعتقد أننا يمكن أن نعزو ذلك إلى سببين:

أولهما- أن الشميل أثر أن يجنب قراءة العرب التفصيلات العلمية البحتة والمعقدة إلى حد ما، التي حفل بها كتاب دارون، في الوقت الذي تضمن كتاب بختر عرضا مبسطا لمذهب دارون يفي بالغرض.

وثانيهما- انه كان معنيا بإطلاع قراءة على النتائج التي تترتب على مذهب دارون أكثر منه بالمذهب نفسه. وقد ظلت ترجمة الشميل لكتاب بخز هذا المصدر الوحيد عن مذهب دارون باللغة

من آراء أهل النحل والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين[1]. كان النافذة التي أطل منها الشميل على آراء بقية مناصري المذهب وإن من يطلع على مضمون الكتاب سرعان ما يكتشف أن الشميل قد جارى... في الكثير من الآراء التي أوردها في هذا الكتاب، سواء كانت تلك الآراء آراء بختر نفسه[2].

أما آراء غيره من أنصار مذهب دارون مثل لامرك وسبنسر وهكسلي وهكل وهوكر وكيفيه وأوكن وأغاسيز وولاس وغيرهم[3].

العربية لحين قيام إسماعيل مظهر (عام 1918) بترجمة كتاب دارون (أصل الأنواع) إلى اللغة العربية .

(1) ج1، فلسفة، ص 39.

(2) قارن- على سبيل المثال- ما يقوله الشميل عن التولد الذاتي (ج1، فلسفتة ص ص 19، 321) مع ما يقوله بختر حول الموضوع نفسه في المقالة الأولى (ج1، فلسفة، ص 105- فما بعد) وما يقوله الشميل بشأن النواميس التي تحكم العالم (ج1، فلسفة، ص 134)، وما يقوله الشميل حول التشابه بين الإنسان والحيوان (ج1، فلسفة، ص 255-) مع ما يقوله بختر في المقالة الثالثة حول الموضوع ذاته (ج1، فلسفة، ص 139- فما بعد) وما يقوله الشميل عن بطء الارتقاء في تاريخ العالم الماضي (ج1، فلسفة ص 241) مع ما يقوله بختر بفس المآل في المقالة الرابعة (ج1، فلسفة، ص 168) وما يقوله الشميل عن أصل الحياة (ج2، مجموعة، ص 52) مع ما يقوله بختر عن الموضع ذاته حين يروى قصة الخليفة عند المصريين القدماء في المقالة الخامسة (ج1، فلسفة، ص 182) وما يقوله الشميل عن المادة والقوة (ج1، فلسفة، ص 323- فما بعد) مع ما يقوله بختر حول الموضوع ذاته في المقالة السادسة (ج1، فلسفة، ص 323) ولعل مما تجدر الاشارة إليه، ان بعض الباحثين، يذهبون إلى ان الشميل ثد تأثر- علاوة على ما أشرنا إليه في محاولته الربط بين الدارينين والاشتراكية- كمرحلة تطوريه في مسيرة الإنسانية بالآراء التي أوردها بختر في كتابه (الداروينية والاشتراكية) الذي أصدره عام 1898، وإن الشميل قد نقل كثيرا عن هذا الكتاب" هذا على الرغم من أننا لا نجد في كل كتابات الشميل عن الاشتراكية أي ذكر لبختر ولا أي استشهاد بقول من أقوله. انظر: رفعت السعيد: شبلي شميل... رائد الفكر العلمي، مجلة الطليعة، ص/ 5ع7، ص 148. وأيضا كتابه: ثلاثة لبنانيين: ص 62. وكذلك منير مشابك، الفكر العربي، ص 64.

(3) قارن- مثلا ما يقوله الشميل عن لأمرك (ج1، فلسفة، ص ص247، 337- فما بعد) مع ما يقوله بختر عن لأمرك في المقالة الأولى من كتابه (ج1، فلسفة، ص 70، فما بعد) وما يقوله الشميل عن تحلل الإرادة في الماة (ج2، مجموعة، ص 50) مع ما يقوله بختر عن رأي لأمرك في الإرادة (ج1، فلسفة، ص 300- فما بعد) بما يقوله بختر في المقالة الأولى (ج1، فلسة، ص 47) وما يقوله الشميل عن رأي هكل في (المونير)

وتكشف تعليقات الشميل على هامش ترجمته لكتاب بختر، كما تكشف كتاباته اللاحقة، وكثرة الاستشهادات التي استقاها من مؤلفات (ارنست هكل) عن تأثره الواضح به[1]. وكذلك الحال بالنسبة (سبنسر) و(هكسلي) درجة أقل- فإن كثرة استشهادات الشميل بأقوالهما ومجاراتهما- وخاصة (سبنسر) احيانا في النظر إلى الأشياء نظرة تطورية تكشف لنا عن تأثره بهما[2].

وعلاوة على هؤلاء العلماء والفلاسفة- وربما من خلال مؤلفاتهم تابع الشميل نتائج أبحاث عدد كبير من العلماء الأوربيين، لاسيما أولئك الذين أسهمت أبحاثهم في تعزيز نتائج دارون، والواقع أن كتاباته حافلة بأسماء عدد كبير من هؤلاء العلماء[3].

وبذلك يمكن القول أن العام الذي أمضاه الشميل في باريس كان ذا تأثير عميق في بلورة اتجاهه الفكري وتحديد المسار الذي سيسلكه في حياته، فلقد أتاح له اطلاعه على مؤلفات دعاة مذهب النشوء والارتقاء ومؤلفات المناصرين لهم- أتاح له إمكانية التحقق من مدى صواب التصورات التي كان قد توصل إليها- بصورة مستقلة أثناء فترة دراسته- وقبل سفره إلى باريس، بل أتاح له- علاوة على ذلك تعزيز تلك التصورات وآثارها من خلال الأدلة والشواهد والبراهين التي ساقها هؤلاء في مؤلفاتهم. وبذلك تداخلت المؤثرات أو بالأحرى غدت الأخيرة، مسندا علميا

(ج1، فلسفة، ص 321) مع ما يقوله بختر عن الموضوع ذاته في المقالة الأولى (ج1، فلسفة ص 108 فما بعد) وقارن ما يقوله الشميل عن مستقبل الإنسان في الفردوس الأرضي ـ ج1، فلسفة، ص 366- فما بعد) مع ما يقوله بختر في المقالة الرابعة حول الموضع ذاته نقلا عن وولاس (ج1، فلسفة ص 171).

(1) انظر: ج1، فلسفة، هوامش الصفحات: 79، 91، 95، 97 103، 111، 129، 139. كما انظر: ج1، فلسفة ص ص 19، 321.

(2) بالنسبة لسبنسر انظر: ج1، فلسفة، ص ص17، 45/ الهامش، 74، وكذلك ج1، مجموعة، ص ص24، 35، 36، 49، 54، 55 ص85-88، وبالنسبة لهيكسلي انظر: ج1، فلسفة ص ص 17، 79/ الهامش، 134/ الهامش، 326.

(3) أمثال- وليم طمسن، رتز، دالتون، مندلف، شفتهوزن كلود برنار، جفروا سانتيليار، كوغيه، وآخرين. انظر: ج1، فلسفة، ص ص 112/ الهامش، 134/ الهامش، 243، 264- 267، 273-276، 279-280، 291-293، 3-4، 321، 337، ج2، مجموعة، ص ص 36، 45.

وامتدادا للأولى واعتبرت الأولى بذورا أو جذورا (لا فرق) للأخيرة، ولقد أفرز ذلك ثلاث نتائج هامة انعكست آثارها بوضوح في نشاط الشميل الفكري اللاحق:

النتيجة الأولى هي- رسوخ إيمان الشميل بمذهب النشوء والارتقاء واشتداد تحمسه له، لأن المذهب بات ينطوي في نظره على مشروعية وأصالة مضاعفين فجذوره ممتدة عميقا في التراث العلمي الإنساني عموما (والتراث العربي الإسلامي بوجه خاص) من جهة، وهو يعكس من جهة أخرى، آخر ما توصل إليه العلم من نتائج.

والنتيجة الثانية- هي نضوج تصوراته الفكرية بشأن تأثير الأسباب الطبيعية في أحوال الإنسان والحيوان وتبلورها في هيئة نسق فكري يقوم على أساس النظر إلى الطبيعة وما فيها من كائنات، وما يبدر عن هذه من نشاطات، في ضوء مذهب النشوء والارتقاء.

والنتيجة الثالثة هي- اهتداء الشميل إلى الوظيفة العملية- الاجتماعية والحضارية للعلم، فلقد تبين له أن العلم لا يقتصر على كونه منهجا في البحث عن الحقيقة واكتشاف أسرار الطبيعة، بل يمكن أن يغدو وأيضا أداة لحل مشاكل الإنسان وإصلاح حال المجتمع الإنساني وارتقائه.

والواقع أننا يمكن أن نستشف في كل كتابات الشميل [1]. إحساسه العميق بالهوة الحضارية التي تفصل الشرق عن الغرب، ففي الوقت الذي أخذ فيه الغرب يجني ثمار

(1) يمكن إجمال كتابات الشميل فيما يلي:

1- الترجمة: وتشمل:

أ- كتاب "ست محاضرات حول نظرية دارون" لـ "بختر".

وقد ترجمة الشميل عن الفرنسية ونشر الترجمة لأول مرة عام 1884 بعنوان (شرح بخز على مذهب دارون) وقدم له بمقدمة بقلمه.

ثم أعاد نشره ثانية عام 1910. وكتب له مقدمة للطبعة الثانية، علاوة على مقدمة الطبعة اللوى، وذلك ضمن كتاب (فلسفة النشوء والارتقاء).

ب-كتاب "الأهوية والمياه والبلدان" لـ "أبقراط" وقد ترجمة عن الفرنسية ونشره عام 1885.

ج-مقالة بعناون "بناء الأجسام وخصائصها الفيزيولوجية" للعلامة "غويتر"

2-التأليف: لم يؤلف الشميل كتابا بالمعنى المحدد للكلمة، بل أن غالبية كتاباته كانت على شكل مقارت ورسائل وخواطر وتعليقات، حاول من خلالها أما التعبير عن آرائه أو الرد على منتقديه، غير انه ما لبث أن جمع معظم هذه المقالات وأعاد نشرها على هيئة كتب وهي:

أ- كتاب (الحقيقة)- الذي ضم المقالات التي كتبها للرد على منتقديه (على أثر نشره لترجمة شرح بختر على مذهب دارون) ونشرها أولا في جريدة (المحروسة) ثم جمعها وأضاف إليها مقالات اخرى لم يكن قد نشرها بعد في هذا الكتاب، الذي طبع لأول مرة عام 1885، ثم أعاد طبعة ضمن كتابه (فلسفة النشوء والارتقاء)، عام 1910.

ب-كتاب (فلسفة النشوء والارتقاء)، ويشتمل هذا الكتاب الذي نشر عام 1910، على ما يلي:

أولا- ديباجة المتاب

ثانيا- مقدمة الطبعة الثانية لشرح بختر على مذهب دارون.

ثالثا- مقدمة الطبعة الأولى لشرح بختر التي نشرت عام 1884.

رابعا- نص ترجمة كتاب (شرح بختر على مذهب دارون).

خامسا- نص كتاب (الحقيقة) المطبوع أولا عام 1885.

سادسا- ملحق جعل عنوانه (ملحق في مباحث في الحياة لتأييد الرأى المادى فيها من سنة 1878) وقد ضمنه عدد من المقالات التي سبق له أن نشرها في عدد من المجلات.

سابعا- خاتمة في خلاصة ما تقدم.

ج-الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، ويضم (69) مقالة كان قد سبق له أن نشرها في مجلات وصحف عديدة، وقد نشر هذا الكتاب في القاهرة عا م1909.

د-رسالة بعنوان (شكوى وآمال) نشرت في القاهرة، مطبعة المعارف، (بدون تاريخ).

هـ كتاب (آراء الدكتور شبلي شميل)، نشر في القاهرة، مطبعة المعارف، عام 1912.

و-شرح أرجوزة ابن سينا.

ز- رسالة المعاطس لابن جلا.

ح- وهناك، علاوة على ما ذكر، مقالات عديدة نشرها في المجلات والصحف ويبدو انه كان يعتزم أن يجمعها على هيئة كتب إلا انه لم يفعل- وهي:

أولا- نبذة تاريخية في الطب اليوناني قبل أبقراط- وقد نشر الشميل عددا من المقالات بهذا العنوان في مجلة المقتطف (مج4، ج3، ص 65-) و(مج 4، ج4، ص 98-) و(مج 4 ج5، ص 125-) وكان يشير إليها على أنها (من كتاب تاريخ الطب) ويبدو انه كان يعتزم إكمالها وإعادة نشرها في كتاب بهذا العنوان إلا انه لم يفعل.

ثانيا- إضرار المسكرات (المقتطف: مج10، ج10، ص685).

التغيرات التي بذرت بذورها خلال عصر النهضة، والتي كان من جملتها الخطوات الواسعة التي خطاها العلم في الكشف عن أسرار الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان- كان الشرق لا يزال سادرا فيما بدا له في سبات وهمود، وتجري الأمور فيه على نحو ما كانت تجرى قبل عدة قرون، غافلا، أو متغافلا عما حققه الغرب من تطور ورقي.

=

ثالثا- هيئات الفم ومعانيه (المقتطف، مج 12، ج7، ص 401، ج8، ص 481).
رابعا- عبد الحميد في نظر الطب- بحث فزيولوجي- سيكولوجي (المقتطف مج 34، ج6، ص570-).
خامسا- لامرك ومذهب التحول (المقتطف، مج 40، ج6، ص564-).
سادسا- الاشتراكية الصحيحة (المقتطف: مج 42، ج1، ص9-).
سابعا- العمال في القديم (المقتطف: مج 43 ج5، ص 487-).
ثامنا- الفلسفة المادية: حقيقتها ونتائجها (المقتطف: مج 48، ج4، ص 393).
تاسعا- الفسلفة والعلم والألمان والحرب (المقتطف: مج 48، ج5 ص 490-) (الشفاء) التي أصدرها، ومنها ما نشر في مجلة (المقتطف) لم أرد أعيا لا دراج عناوينها لعدم علاقتها بموضوع مكتفيا بما أوردته منها أعلاه على سبيل المثال.

ي-كما نشر الشميل بعض المقالات في مجلة (المستقبل) التي أصدرها سلامة موسى عام 1914 لفترة قصيرة، بعضها بتوقيعه وبعضها غفل من التوقيع، والتي بتوقيعه أنظر: على السبيل المثال: مجلة المستقبل العدد الثاني (17 مارس 1914) ص 26 العدد السابع(21 يونيو 1914) ص 116.

ك- للشميل: علاوة على كتاباته النثرية، قصائد شعرية، حاول من خلالهما عرض، لإكاره شعرا وهي:
أولا: قصيدة بعنوان: التحلو في الشعر (المقتطف: مج 41/ ج2 ص 160.
ثانيا- قصيدة فلسفية: بعنوان (الرجحان) (مجلة المستقبل العدد الثاني / 17 مارس 1914، ص 26) وتجدر الإشارة إلى انه أعاد نشر قصيدة (الرجحان) في مجلة المقتطف (مج 50/ ج3، ص 231).

ل-كان للشميل أيضا اسهام في الأدب المسرحي يتمثل في رواية تمثيلية كتبها بعنوان (المأساة الكبرى) جعل موضوعها الحرب العالمية الأولى (كتبها عام 1915 والحرب قائمة) وقد نشرها أولا في جريدة البصير تم جمعها في كراسة طبعت بمطبعة المحروسة (بدون تاريخ) وقد ترجمها فيما بعد ابن أخيه إلى الفرنسية.

ولئن كان هذا حال الشرق عموما، إلا انه لم يخل- برأي الشميل- من استثناء واحد على الأقل، وهو استثناء كان يحتل في نفسه مكانه خاصة، هذا الاستثناء هو: اليابان، فعلى الرغم من كون اليابان بلدا شرقيا إلا انه استطاع في أعوام قليلة أن يحقق نهضة حضارية واضحة ردمت أو كادت أن تردم الهوة التي كانت تفصل بينه وبين الغرب[1]. وكانت الوسيلة التي مكنت اليابان من تحقيق ذلك هي: العلم فالشميل يرى في اليابان المثال لما يمكن أن يغدو عليه حال أي بلد شرقي بفضل العلم. ولم يتخلف الشرق عن ركب الحضارة إلا بسبب افتقاره إلى العلم- العلم كمنهج في التفكير، والعلم كأداة لاستنطاق الطبيعة بغية كشف أسرارها وتسخيرها لخدمة الإنسان، والعلم كوسيلة يتم بها إصلاح حال الإنسان وتيسير حياته[2].

ولذلك ليس غريبا أن يتبنى الشميل مفهوما للعلم يتطابق مع مفهوم رواد النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر- وخاصة غاليليو غاليلي (1564-1642) وكأننا بالشميل هنا يستحضر في ذهنه تجربة غاليليو مع معاصريه وظروف عصره، فهو (أي الشميل) يربط مفهومه للعلم بدراسة الطبيعة "لأن الطبيعة هي الكتاب الوحيد المنزل الذي ينبغي أن يعول عليه وأن نرجع في أحكامنا إليه"[3].

---

(1) ج1، فلسفة، ص ص9، 355، ج2 مجموعة، ص 197.

(2) ج2، مجموعة، ص 197.

(3) ج2، مجموعة، ص 118، والواقع ان أقوالاً أخرى للشميل بالمعنى نفسه- كقوله في موضع آخر.. لأن، غرضنا الوحيد البحث عن الحقيقة نقبلها كما تنجلي لنا على صفحات كتاب الطبيعة... لنبحث عن أشياء موجودة أمامنا وواقعة تحت حواسنا (ج1، فلسفة، ص ص 243- 244) وكذلك دعوته إلى الاسترشاد بـ"... ذلك واحد اذا قرأه المفتوح أمام كل إنسان والذي يستطيع ان يفهمه كل واحد اذا قرأه بإمعان الا وهو كتاب الطبيعة الذي هو أساس كل قياس صحيح... (ج2، مجموعة ص 78)- أقول ان أقوال الشميل هذه تبدو وكأنها صدى لمقولة غاليلو الشهيرة- "إن الفلسفة مدونة في هذا الكتاب الواسع، أي العالم، وهذا الكتاب مفتوح اما اعيننا باستمرار".

انظر:

Galileo Halilei, saggiatore, volvi, p.232- (quotted by: maurice , the natural philosphy of Galileo , trans. By: A.J Pomerans, the Massachusets institute of technology press, 1974, p. 434)

ويرى أن المنهج الذي ينبغي اعتماده في دراسة الطبيعة هو المنهج التجريبي القائم على اساس الملاحظة الحسية والاختبار.

والواقع أن الشميل يتخذ من هذا المنهج معيارا للتمييز بين نوعين من العلوم "العلوم النظرية" التي "... أقيمت واتسعت على مبادئ اختبارية قليلة ومغلوطة غالباً" و"العلوم الطبعية" التي "بنيت على معرفة أتم بالطبيعة واختبار أعم من ارتباطها بعضها ببعض"[1]. وهو في الوقت الذي انتقد فيه الأولى انتقادا شديدا ودعا إلى استئصال شأنها، باعتبارها تشكل عقبة كأداة سبيل رقي الشرق ونهضته[2]. فقد أظهر، بالمقابل، حماسا منقطع النظير للثانية، واعتبرها" أن العلوم الحقيقية ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية (الإنسانية) كافة وإن تقدم على كل شيء وان تدخل في تعليم كل شيء"[3]، لأنها "من أصدق العلوم"[4]. ولأنها "في حكمها كالعلوم الرياضية ولذلك كان كثير من أحكام النظر المبني على هذه العلوم حكمه كحكم اليقين"[5].

ولئن كانت هذه العلوم قد شهدت تطورا ملموسا مع مطلع القرن الثامن عشر، إلا أن العامل الحاسم في كشف مدى مصداقيتها، وبالتالي تسييح تطورها ورقيها، برأيه. كان إرساء (تشارلس دارون) دعائم (مذهب النشوء والارتقاء)[6]. لأن هذا

=

كما أن الشميل في آرائه الجريئة في إطا رعصره، وتصديه لما تعارف عليه الناس من أفكار وأحكام، يبدو وكأنه يستلهم روح غاليليو في وقفته ضد الاتجاه الأرسطي والفكر الأسكولاني، ويمكن أن نعزو هذا التشابه في المواقف- برأيي- إلى تشابه الظروف التي وجد كلا منهما نفسه في خضمهما، وتطلع كلا منهما إلى استخدام العلم كوسيلة لتحرير العقل من قيوده- وبالتالي كوسيلة للنهوض بالمجتمع ورقيه- قد كون لدى كل منهما استجابات وردود متشابهة تجلت في مواقفهما المتشابهة هذه.

(1) ج2، مجموعة، ص 184.

(2) انظر في هذا الخصوص: ج1، فلسفة، ص ص د، 3، 4، 5، 10، 344/ الهامش رقم (5)، 351، 358، 360.

(3) ج1، فلسفة، ص 8.

(4) ج2، مجموعة، ص176.

(5) ج2، مجموعة، ص110

(6) لعل مما تجدر الإشارة إليه ان الشميل لا يقتصر على هذه التسمية لمذهب دارون، بل يطلق، في سياق كتاباته، تسميات أخرى عليه، فهو يسميه تارة بـ(مذهب التحول)- (ج1، فلسفة، ص 250) وتارة

المذهب قد ساهم في تكوين تصور جديد عن العالم أو الطبيعة، وعن العلاقة بين قوى الطبيعة و "مواليدها" – الجماد والنبات والحيوان، ففي ضوئه غدا" كل شيء في الطبيعة منها وبها وإليها"،وإن مواليد الطبيعة" استقلالها ليس مطلقا... بل نسبياً فقط بالنظر إلى مقامها في سلم التحول والارتقاء"، وإن القوى الفاعلة فيها "من اصل طبيعي واحد متحول إلى ما لا حد له"[1]. وبذلك صار العالم يمثل وحدة واحدة، وإن هذه الوحدة تتجلى في القرن التي تتخلل الكائنات، وتتجلى بالتالي في الكائنات التي لا تختلف عن بعضها إلا من حيث درجة رقيها وتطورها.

وقد انعكست وحدة العالم أو الطبيعة، هذه، على العلوم الطبيعية ذاتها، فهي لم تعد علوما مستقلة منفصلة عن بعضها، يتناول كل منها بالبحث موضوعا لا صلة له بغيره، بل غدت بمثابة فروع لعلم واحد، يتولى دراسة موضوع واحد بعينه هو: الطبيعة، بيد انه كلا منها يحصر اهتمامه في جانب من جوانب مذهب دارون في النشوء والارتقاء، فإذا كان العالم نشأ نشوءاً ذاتيا، وانه صار على ما هو عليه عبر سلسلة طويلة من مراحل الارتقاء، فإن العلم الطبيعي قد جعل من نشأة العالم ومسيرة ارتقائه الطويلة موضوعا له، واقتسم مراحل هذا الارتقاء بين فروعه، فاختص كل فرع بمرحلة منها واتخذها موضوعا لبحثه، وجعل نتائج بحثه في خدمة الفرع الذي يتناول بالبحث المرحلة اللاحقة من مراحل الارتقاء، وإذا كان مذهب النشوء والارتقاء يعتبر الإنسان آخر مراحل الارتقاء والتطور، فإن العلم الطبيعي يسعى إلى التعرف على المراحل التي مر بها هذا الكائن قبل أن يغدو على ما هو عليه، الآن، وفي ضوء ذلك، يقرر ما ينبغي أن يكون عليه مستقبلا، وهذه المراحل تتوزع على جملة من فروع العلم الطبيعي تشمل :علم الفلك- (لأن من ضمن مباحثه مبادرة الإعتدالين التي لها صلة

= أخرى (مذهب التحول الطبيعي)- _ج2، مجموعة، ص 258) وتارة ثالثة (مذهب النشوء)- (ج1، فلسفة، ص ص 18، 299) وأحيانا (مذهب دارون في النشوء والتحول)-(ج1، فلسفة، ص ص 15، 16، 18، 21، ن28) وأحيانا أخرى مذهب التسلسل) أو (مذهب الاستحالة)، ج1، فلسفة، ص 337.

(1) ج1، فلسفة، ص ص: أ-ب، 289-290، 358، ج32 مجموعة ص ص 280، 294، 268.

بنمو الإنسان وارتقائه) وترتبط نتائج علم الفلك في هذا الصدد بعلم الأرض الجيولوجيا- (لأن من ضمن مباحثه حدوث الأدوار الجليدية في أوقات معينة وهذه يرجع سبب حدوثها إلى مبادرة الاعتدالين)[1]. كما أن الطب والتشريح والفيزلوجيا والزوولوجيا والامبريولوجيا والبلينتولوجيا والانثروبولوجيا وغيرها من العلوم الفرعية التي تبحث عن الإنسان تؤلف سجلا شديد الارتباط ببعضه يشمله علم واحد هو علم الحياة ويسمى البيولوجيا..[2]. بل أن دراسة الإنسان وفق هذا المنظور يجعل حتى علم الاجتماع داخلا في علم الحياة المعروف بالبيولوجيا، وليس في هذا القول شيء من الغلو والتكلف لأن الحدود المميزة بين العلوم المختلفة كالحدود المميزة بين مواليد الطبيعة صناعية لا طبيعية[3].

وهكذا تساهم نتائج أبحاث فروع العلم الطبيعي هذه، مجتمعة، في صياغة تصور موحد عن العالم أو الطبيعة.

والواقع أن الشميل نفسه قد حاول بالفعل أن يصوغ من معطيات فروع العلم الطبيعي نسقا فكريا أو نظاما فلسفيا شاملا عن وحدة العالم دعاه بـ مبدأ التوحيد الطبيعي أو وفقا لهذا التصور، فإن العالم أساسه شيء واحد هو: المادة التي تنطوي في ذاتها على القوى المدبرة لها التي تجعلها تتحول باستمرار وتتجلى في مظاهر مختلفة متنوعة.

---

(1) ج2، مجموعة، ص ص16-21.

(2) ج1، فلسفة، ص 337.

(3) ج2، مجموعة، ص 45، ويرى الشميل، انه حتى العلوم الأخرى التي يطلق عليها اسم العلوم البشرية أي الإنسانية، كالعلوم القانونية مثلا- ينبغي ان تتخلى من طابعها النظري الكلامي وتتخذ من العلوم الطبيعية أساسا لها _ج2، مجموعة، ص 315) وكذلك ينبغي ان يكون حال الكتابات الأدبية- من شعر وقصه- التي لا تقوم -برايه- الا على الأخيلة والأوهام والكذب على النفس، اذ يتعين عليها هي الأخرى ان تغير طابعها وتتجه للتعامل مع الحقائق البسيطة، وتصور للعقل الصور المحسوسة للواقع الذي يعيش فيه الإنسان، ووصف الطبيعة، واستخلاص عبر التاريخ والتوجه نحو الأغراض الاجتماعية، انظر: ج1، فلسفة، ص ص 363- 367 وكذلك، ج2، مجموعة، ص ص 34، 254-256، وأيضا، شبلي شميل: التحول في الشعر، المقتطف/ مج 41، ج2، ص ص 160-165،

ويتعين علينا أن نقف هنا قليلا لنفهم، بدقة، ما يقصده الشميل بهذا الشيء، الواحد الذي اعتبره أساس العالم.

الواقع أن الشميل يتحدث في العديد من مقالاته عن "المادة" التي اعتبرها أساس جميع الكائنات، مستخدما تارة تعبيرات الفلسفة القديمة (كالجوهر والهيولي والأثير) وتارة أخرى مصطلحات العلم الحديث (كالجوهر والقوة والحركة والجاذبية) إلا أن الحصيلة التي نخرج بها من أقواله في هذا الصدد هي أن هذه المادة- الأصل تنطوي في ذاتها على الحركة، فهي مادة متحركة، أو حركة مادية، أي أنها تتجلى في مظهرين: المادة (وقوامها جواهر فردة أو دقائق) والقوة (وقوامها الحركة)[1].

وإن هذين المظهرين متلازمان لا انفصال بينهما مطلقا، وجميع الكائنات تكونت من هذه المادة القابلة للتحول إلى ما لا نهاية بفعل الحركة الكامنة فيها منذ الأزل، وتمثل هذه الحركة شكلا مستترا من أشكال الحياة ما تلبث أن تتخذ أشكالا أخرى أكثر وضوحا تبعا لمستوى تطور الكائنات ورقيها[2]. وتبعا لذلك ينكر أي تمييز بين "المادة" و"الحياة" فهما شيء واحد بعينه: مادة تنطوي على الحياة، أو حياة كامنة في المادة وتتجلى في أشكال مادية، وتتحول من حال إلى حال مرتقية من أدنى إلى أعلى حتى تبلغ ارفع مقاماتها[3]. بل أننا يمكن أن نجد في أقوال الشميل عن "المادة" من الأدلة والشواهد ما يؤكد الاعتقاد بأنه في نظرته إلى العالم أو الطبيعة كان يقترب كثيرا من مذهب "وحدة الوجود" فالحركة الكامنة في المادة تمثل برأيه ليس شكلا مستترا من أشكال الحياة وحسب، لكنها تمثل أيضا أشكالا مستترة للانفعال والوعي والإرادة أي، بعبارة أخرى، أن الشميل لا يكتفي بأن يعزو للمادة أو الجماد صفة الحياة، بل

(1) ج1، فلسفة، ص ص 33، 35، 40، 41 ، 50، 229، 231، 241، 244، 277، 282، 290، 300، 304، 328-9 ، وأيضا: ج2، مجموعة، ص ص 64-65.

(2) فهي تتخذ في الجماد- مثلا- شكل الجاذبية والحس، الذي هو "موجود في العالم حيث توجد الحركة- (ج2، مجموعة، ص 51، ج1، فلسفة، ص ص 317-319، 327، 328، 330) والحس بعد "أعم صفا الحياة" -(ج1، فلسفة، ص ص 316، 317، ص 294.

(3) ج2، مجموعة، نص 52.

يعزو إليها أيضا صفات الانفعال والوعي والإرادة[1]. ووفقا لذلك يغد والعالم كله، أو الطبيعة كلها وما فيها من كائنات حية منفعلة واعية مريدة، ولكن بـدرجات تتناسب مع مستوى رقيها وتطورها. وأن ذلك يصدق على المادة الجامـدة أو الجمـاد بقـدر مـا يصدق على غيره من الكائنات، وأن- التي تتجلـى في تلـك الـصفات، واعتبـار هـذه المادة بما تنطوي عليه من قوى، وبالتالي بما تتصف بـه مـن صـفات الحيـاة والانفعـال والوعي والإرادة، أساس جميع الكائنات.

(1) يصرح الشميل بان هذه الصفات عامة تشمل كل: "مواليـد الطبيعـة" -الجمـاد والنبـات والحيـوان والإنسان، دون استثناء، وإن هذه المواليد لا تتباين، من حيث تلك الصفات، الا تباينا نسبيا، تبعا لدى رقيها وتطورها، فالجماد، شأنه شأن أي كائن حي في الطبيعة أو العالم، ينطوي في ذاته علـى الحياة" لأن المادة متحولة ومتغيرة على الدوام فهي في تولد دائم وموت دائم وبعـث دائـم وذلـك هو الحياة الجماد لا تفرق عن حياة أو الحيوان أو النبات اذ الكـل خاضـع لـسنن واحـدة منـدفع قسرا في تيار زوبعة لا تسكن حركتها.. (ج1، فلسفة، ص338) كمـا ان الجمـاد لا يختلـف عـن الحي من حيث الانفعال والتأثر واذا كـان بيهمـا فـرق فإنمـا هـو في الـشدة والـضعف بحيـث ان أحدهما اشد انفعالا وأسرع تأثرا وأقل ثباتا من الآخر ولكنهما يفعلان ويـنفعلان علـى الـسواء طبقا لناموس المادة الأولى وهو التكافؤ بـين الفعـل والانفعـال" (ج1، فهـو ص 339) والجمـاد، فضلا عن ذلك، يتصف بالوعي أو الوجدان، فهو يشعر بذاتيته وشعوره هذا يتجلى في دفاعه عن ذاته حفظا لكيانه حتى الوجدان نفسه الذي يتـوهم الـبعض انـه مزيـة يمتـاز بهـا الإنـسان علـى سواه... اذا تدبرنا كما ينبغي يظهر لنا انه عام على العوالم كلها مع حفظ النسبة بينها من الإنسان إلى الحيوان إلى النبات إلى الجماد، فكل من هذه العوامل يدافع عـن نفـسه حفظـا ليكانـه بحـسب مرتبته مما يدل على انه شاعر بذاتيته ولو لم يكن له هذا الشعور لم يكن له ذلك... (ج2، مجموعة، ص 267) وعلاوة على ذلك كله فإن الجماد، شأنه شأن أي كائن حي موجود في الطبيعة يتصف بالإرادة التي هي أسس كل وجود "وأساس كل حياة" فالإرادة على اختلاف أنواعها هي... جوهر كل حي وبهذا الاعتبار يقسم العالم إلى ثلاث رتب أولا الرتبة التي تكـون الإرادات فيهـا عميـاء ذاتية كل واحدة منها تشتغل لنفسها كان لا يوجد سواها وهي الجماد، ثانيـا الرتبـة الـتي تبتـدى الإرادات فيها ان يحس بعضها ببعض ويجتمع بعضها ببعض لكن على سبيل الشوق البسيط وهي النبات (و) الحيوان) ثالثا الرتبة التي تصير الإرادات فيها عاقلة تدرك نفسها ويعرف بعضها بعضا ويجتمع بعضها ببعض على سبيل الاتفاق والتراضي وهي الاجتمـاع البـشري..." ج2، مجموعـة، ص ص 50، 51-52.

أي، بعبارة أخرى، أن جميع الكائنات قوامها هذه المادة، وأن ما تنطوي عليه هذه المادة من قوى تتصاعد تبعا لمستوى رقي الكائنات، فتكون في كل مستوى أشد مما في المستوى الذي دونه حتى تصل إلى أقصى فعاليتها في الإنسان، الذي يمثل أعلى مستويات الرقي حتى الآن، وتتجلى فيه بالتالي صفات الحياة والانفعال والوعي والإرادة بأحلى صورها.

وإذا كانت الحركة الطبيعية التي تتخلل المادة تمثل الشكل المستتر للحياة في المادة وهي جماد، فإن، التولد الذاتي، يمثل أول مظهر من مظاهر تكشف الحياة في المادة بجلاء ووضوح، وهنا أيضا يكون للحركة دورها الفاعل إذ أن صور الحركة كلما تركبت واختلطت أدت إلى إظهار الحياة أكثر فأكثر، والحركة تتخذ في البداية صورة الفعل الطبيعي (كالحرارة الكهربائية) الذي يؤثر في المادة ويغير في خصائصها حتى إذا بلغ تأثيرها حدا معينا اتخذت عندئذ صورة الفعل الكيمياوي الذي يؤدي تأثيره إلى تكون ما يسمى بـ(البروتوبلازما) الذي يمثل أول وأبسط مظهر من مظاهر تكشف الحياة في المادة[1].

ومن هذه المادة الحية البسيطة، تكونت خمس أو ست صور أصلية نباتية وحيوانية، ومن هذه الصور الأصلية تكونت الأحياء كلها- النباتات منها والحيوانات المنقرضة منها والباقية- بعد أن شهدت على مر العصور والدهور المتطاولة، ما لا

---

(1) ج1، فلسفة، ص ص 294، 300-305، 333، وأيضا ج2، مجموعة ص 52، ان تكون (البروتو بلازما) بـ(التولد الذاتي) يمثل. برأي الشميل إظهار الحياة الكامنة في المادة، ومعنى هذا ان البروتوبلازما، باعتبارها جسما عضويا لا تختلف عن الأجسام غير العضوية في شيء فهي لا تختلف عنها في المادة ولا في القوة ولا في المنشأ ولا في البنا ولا في النمو ولا في الشكل" والفرق الوحيد يتمثل في ان الحياة في البروتو بلازما أظهر وأجلى مما هي في الأجسام غير العضوية. (ج1، فلسفة، ص ص 324-5، 320، 333، 338، 339) ويبدو (التولد الذاتي)، في نظر الشميل، حقيقة طبيعية أثبتها العلم الطبيعي لاسيما بعد ان نجح العلماء في "استحضار أكثر المواد العضوية من المواد غير العضوية بطريقة صناعية... فإذا كان مثل ذلك مستطاعا في المعامل الكيمياوية فما المانع من ان يستكاع أعظم منه في المعمل العظيم الذي فيه تعمل اعظم قوى الطبيعة فيتولد الحي من عناصر المادة تولدا ذاتيا..." ج1، فلسفة، ص 321.

يحصى من حالات التكيف والتحول، حتى رست على ما هي عليه اليوم[1]. ذلك أن نمو الأحياء من شأنه أن يؤدي إلى تكثرها. ولما كانت الإحياء تتفاوت في قابليتها وتختلف أحوالها والظروف المحيطة بها، فإنه من الطبيعي- حسب ما استنتجه دارون من أبحاثه، أن تتنازع فيما بينها، وتكون نتيجة التنازع- الانتخاب الطبيعي، أي زوال الإحياء التي تعجز عن الصمود في النزاع وبقاء الأقدر والأقوى منها، أي بقاء الأصلح والأنسب، وهذه بدورها تضطرها رغبتها في البقاء إلى أن تكيف قابليتها مع الظروف الطبيعية المحيطة بها- مما يعني ارتقاؤها عن حالها إلى حالة أفضل تضمن استمرارها في الوجود[2].

ويمثل الإنسان، ككائن حي، النتيجة النهائية لما مرت به الإحياء من تحول أو تطور وارتقاء، وهو لا يختلف عن ما دونه من الإحياء الطبيعية الأخرى إلا في درجة تطوره ورقيه، ذلك أن "جميع العناصر المؤلف منها موجودة في الطبيعة وجميع القوى التي فيه تعمل على حكم قوى الطبيعة- فهو كالحيوان فزيولوجيا وكالجماد كيماويا والفرق بينه وبينها فقط بالكمية لا بالكيفية والصورة لا الماهية والعرض لا الجوهر"[3].

ومن جملة الصفات الطبيعية الأساسية التي يتماثل فيها الإنسان مع ما دونه من الكائنات- الأنانية أو "محبة الذات" التي تتحكم بسائر أفعاله وأنماط سلوكه وتدفعه إلى أن يلتمس من خلالها كل ما يتوانى له نافعا، ويتجنب ما هو مضر، ذلك أن "محبة الذات" ليست قاصرة على الإنسان فقط بل تشمل "جميع مواليد الطبيعة الجماد والنبات والحيوان"[4].

---

(1) ج1، فلسفة ص ص262، 337، وأيضا، ج2، مجموعة ص ص 10، 38.

(2) قارن، ج1، ص 260.

(3) ج1، فلسفة، ص ص 39-41، 225، 336- وأيضا ج2، مجموعة، ص ص 16-21.

(4) وهي تتجلى في الجماد بـ"الجاذبية الالتصاقية والانتخابية المعروفة بالألفة أيضا "وهي" نفس الوثوق أو الجاذبية العامة التي تحفظ نظام الإجرام" وتتجلى في النبات والحيوان في ذود كل منهما عن نفسه بالسلاح الذي منحته إياه الطبيعة، فجميع مظاهر حب الذات هذه سواء في الجماد أو النبات أو الحيوان، من اصل طبيعي واحد، وكلها تسعى لغاية واحدة هي حفظ الذات، انظر: ج2، مجموعة، ص ص 258-،/ الهامش(1)، (2)، ص 6 ص 141، وأيضا ج1، فلسفة، ص ب.

و "محبة الذات" هذه هي التي تدفع "الكائنات جميعها من أصغرها إلى أكبرها ومن أحقرها إلى أعظمها" إلى التنازع فيما بينها من اجل البقاء وتبعا لذلك فإن "تنازع البقاء" يعد "القاموس الطبيعي" الذي يتحكم في وجود سائر الكائنات وتطورها ورقيها"... فناموس تنازع البقاء في الطبيعة هو قاعدة ناموس النشوء والارتقاء وكلما قل التنازع وقفت حركة الارتقاء بل دارون ولا بها إلى التقهقر.." [1].

ولئن كانت "محبة الذات" سببا لتنازع الكائنات بعضها مع بعض، إلا أنها لا تعدم أن تكون، أيضا، سببا لتهادنها وتآلفها مع بعضها البعض.

ذلك أن الميل البسيط المغروس في كل كائن لحفظ حياته، لا يلبث أن يتحول إلى ميل مركب لحفظ ذاته من خلال حفظ أن سواه، لأن اجتماع أفراد الكائنات بعضها مع بعض "اجتماعا بسيطا في أول الأمر لابد من أن يؤثر في طبيعتها تأثيرا مهما بحيث تصبح حياة بعضها متوقفة ضرورة على حياة البعض الآخر[2] وهكذا تفضي "محبة الذات" في النبات والحيوان إلى اجتماع أفرادها بعضها مع بعض "على سبيل الشوق البسيط فقط"[3]. أما بين أفراد البشر"... فيصير الشوق محبة والمحبة إخاء والإخاء تعاونا والتعاون عدلا وتعيين الوظائف الرفيعة وانتخاب الرجال لها حكومة فتكتمل حياة الاجتماع العقلية كما تكتمل أيضا حياته الفيزيولوجية[4]. وبذلك يغدو الاجتماع الإنساني، في نظر الشميل، ظاهرة طبيعية ناشئة عن الطبيعة، ويخضع لما تخضع له بقية الظواهر الطبيعية، بل أن الشميل يصرح بأن الاجتماع الإنساني أشبه ما يكون بـ "حيوان هائل" أو "جسم حي" سواء من حيث تكوينه ووظائفه أو من حيث أطواره[5].

---

(1) ج2، مجموعة، نص91، ج1، فلسفة، ص. ب.

(2) ج2، مجموعة، ص45.

(3) ج2، مجموعة، ص 50.

(4) ج2، مجموعة، ص 48.

(5) ج1، فلسفة، ص 13، ج2، مجموعة، ص ص 22، 35- 45، 165، 321 الفلسفة المادية -حقيقتها ونتائجها/ المقتطف، مج 48، ج4، (نيسان 1916) ص ص 394-5.

وتتحكم في وجوده وفي تطوره النواميس الطبيعية ذاتها التي تتحكم في سائر الأجسام الطبيعية، وأول هذه النواميس: ناموس تنازع البقاء، وهنا يصل الشميل بمذهب دارون في النشوء والارتقاء إلى مفترق طرق: ففي حين مضى بعض الفلاسفة- وتجديد اشوبنهاور ونشأته وبرنارد شو- إلى تعميم ناموس "تنازع البقاء" على الاجتماع البشري، وإبلاغه إلى أقصى نتائجه، عمد هو إلى تعديل مسار المذهب الداوريني، وبالتالي تغيير طبيعة النتائج التي يمكن أن تترتب عليه على صعيد الاجتماع الإنساني، ولقد أنكر على هؤلاء" الفلاسفة الثلاثة الحالمين- القانطين استنادهم إلى مذهب دارون في القول بأن "شريعة الاجتماع كشريعة الطبيعة نفسها لا يجب أن تعرف شفقة ولا رحمة فتقتل العاطل أو تمنع تناسله ولا تبقي إلا على الأنسب". والقول ببقاء الأنسب "لا بالانتخاب الأخير- أي الصناعي- هو "غرض الاجتماع البشري العاقل إلى أن يبلغ الغاية من ارتقائه بخلق الإنسان الأسمى أو السوبرمان". فهو يرى أن هؤلاء الفلاسفة قد غالطوا الواقع وغالطوا أنفسهم بانطلاقهم من حقيقة علمية مثبتة والقفز منها إلى نتيجة غير مبررة، غافلين أو متغافلين عن عوامل جزئية لا يجوز إغفالها، فهم وإن كانوا قد استندوا في "نظريتهم" هذه إلى مذهب دارون الذي يؤكد على دور "محبة الذات" أو الأنانية في الارتقاء، إلا أن تركيزهم عليها وحدها من شأنه أن يحيل الارتقاء إلى "نتيجة عمياء" لأنهم قد أغفلوا عاملا مهما وهو أن الأنانية وإن كانت الدافع الطبيعي إلى الارتقاء إلا أنها ليست حرة أو متحررة من كل قيد بل هي مقيدة أو محكومة بناموس "التكافل"[1]، الذي يقضي بمراعاة المصلحة المتبادلة، ومشاركة الغير للذات في المنفعة.

وإذا "كانت الأنانية تحمل الكائنات على جذب النافع إليها فالمصلحة تدعوها إلى توفير مصلحة سواها حبا بنفسها وعملها هذا ليس رحمة أو تفانيا في حب الغير بل عن ضرورة"[2] أن هذه الضرورة تقتضي أن يتم الارتقاء ولو قسرا باعتبار انه الأنسب والأصلح لمصلحة المجموع لا لفئة من هذا المجموع. ومعنى هذا أن "ناموس التنازع" ليس هو النامس الوحيد الذي يتقرر بمقتضاه سلوك أفراد البشر في اجتماعهم، بل

(1) ج1، فلسفة، ص ص 356-8.

(2) ج1، فلسفة، ص 357/ الهامش(1).

هناك – برأي الشميل- ناموس آخر عداه هو ناموس "التكافل" وإذا كان الأول بموجب التنازع بسبب " تكافؤ القوى في العمران كتكافئها في الطبيعة "فإن الثاني يوجب" تكافل العمران بتوفير قواه كتكافل العالم اجمع بتوفير قواه في ارتقائه"[1].

ويرى الشميل أن سبب ما كان عليه (وما زال عليه) الاجتماع الإنساني من اضطراب واختلال في التوازن، ما تتسم به علاقات أفراد البشر من تناحر، وسبب ما تتصف به الشرائع والقوانين من حيث واستبداد- سبب ذلك كله هو جهل أفراد البشر أو سوء فهمهم لنواميس الاجتماع الطبيعي، وانسياقهم في سلوكهم وعلاقاتهم وراء ناموس " التنازع" وحده، وجهلهم بناموس "التكافل" فكان أن غدا اجتماع الإنساني من جراء ذلك ".. شديد التنازع قليل التكافل لشدة ما فيه من التبذير في القوى التي له ولذلك لا يزال منحطا جدا"[2].

ولم يتسن لأفراد البشر العلم الصحيح بنواميس الاجتماع الطبيعي والاسترشاد بها في حياتهم المشتركة، برأيه، إلا في القرن التاسع عشر" الذي امتاز باكتشاف سر الاجتماع وتقرير قضايا العلوم الطبيعية .. "[3] بل يرى الشميل أن العامل الحاسم من ذلك كان إقرار" مذهب النشوء والارتقاء الذي رقى العلوم الطبيعية ومهد السبيل للسير بها لفهم شرائع المجتمع فهما أصلح"[4].

لأن ذلك كان من شأنه أن لفت الانتباه إلى أن الأسلوب الصحيح للنظر إلى العمران ونواميسه إنما يكون بالاسترشاد بـ".. ذلك الكتاب البسيط المفتوح أمام كل إنسان والذي يستطيع أن يفهمه كل واحد إذا قرأه بإمعان إلا وهو كتاب الطبيعة، الذي هو أساس كل قياس صحيح... "[5] وفي ضوء ذلك سرعان ما تبين أن " درس نواميس الاجتماع البشري يجب أن يكون بدرس نواميس الجسم الحي نفسه ووضع

---

(1) ج2، مجموعة، ص ص 154-5، ص 184.

(2) ج2، مجموعة ص 155، وانظر أيضا: ج1، فلسفة، ص: ب، ص ص 10-12.

(3) ج2، مجموعة، ص 186.

(4) ج1، فلسفة، ص 358/ الهامش(2). ص.ب.

(5) ج2، مجموعة، ص 78.

نظاماته على نفس نظاماته لأن الاجتماع البشري نفسه ليس إلا جسما حيا.. "[1] وإن الاجتماع كما كان في القديم، وكما لا يزال حتى اليوم ليس نظاما طبيعيا وكل موضوع مشروع فيه مخالف لهذا النظام.

ولكنه بحكم نواميسه الطبيعية التي هي أقوى من كل ناموس وضعي سائر بالضرورة إلى هذا النظام..."[2]

والنظام الطبيعي الذي سيؤول إليه حال المجتمع، من خلال تطبيق نواميس الاجتماع الطبيعي عليه (وتحديدا، ناموس التنازع وناموس التكافل) هو ما تعارف الناس على تسميته بـ"الاشتراكية-"... فالاشتراكية لا تطلب سوى أن تسير في الاجتماع على هذين الناموسين بحيث لا يضيع فيه شيء من قواه يمكن صرفه إلى منفعته"[3]. والاشتراكية "كالاجتماع نفسه ذات نواميس طبيعية تدعو إليها"[4]، وهي إنما تهدف إلى تحقيق غرض "طبيعي" يتفق مع مقتضيات الاجتماع الإنساني باعتباره جسما حيا، فكما أن النظام الطبيعي أو نظام الجسم الحي يقضي بأن تتكافل أعضاؤه وأجزاؤه بأن يعمل كل عضو فيه بل كل جزء من أجزائه مهما كان دقيقا، لنفسه وللكل في آن واحد، وأن يعمل الكل نفسه له، كذلك يتعين على الاجتماع الإنساني أن يسعى إلى تحقيق التكافل بين أفراده، وذلك من خلال الاشتراك في العمل وتقاسم المنفعة على قدر العمل، مما يؤدي إلى توفير قوى الاجتماع، فلا يذهب منها شيء سدى، ولا يبقى فيه أحد غير نافع ومنتفع معا[5].

---

(1) ج1، فلسفة، ص 13.

(2) ج2،مجموعة، ص 186.

(3) ج2، مجموعة،184.

(4) ج1، فلسفة، ص ص 12-13. وأيضا: ج2 مجموعة ص ص 26- 181 وأيضا: الاشتراكية الصحيحة: المقتطف: مج 42، ج1، (ك2- 1913) ص 9- فما بعد.

(5) والواقع ان تعبير "الاشتراكية" الذي استخدمه الشميل هنا تعبير مضلل ويوقد إلى سوء فهم ما أراده به وقد انتبه هو نفسه إلى ذلك وأشار إلى خطأ ترجمة سابقيه من الكتاب العرب لفظه (سوسيالزم) الإفرنجية إلى لفظه (الاشتراكية)، مبينا انه كان الأجدر بهم ان يترجموها إلى لفظه (الاجتماعية من الاجتماع أي العمران) وهو اذ يجاوبهم انما يعمل بذلك طبقا للمثل القائل- خطأ مشهور خير من صواب مهجور (ج2، مجموعة، ص 153).

فالاشتراكية، بهذا المعنى، لا تعدو عن كونها خطوة أخرى متقدمة على سبيل التوحيد- أي إضفاء طابع الوحدة على أجزاء ذلك الجسم الحي- الذي هو العمران، فإذا كان العلم قد نجح في إثبات وحدة الكائنات كلها في الطبيعة سواء من خلال إجماعها إلى اصل واحد أو من خلال التأكيد على أنها تخضع في تطورها إلى النواميس ذاتها، فإنه (أي العلم) في وسعه أن يمضي قدما في توحيد المجتمع الإنساني ليوصله إلى حالة النظام الطبيعي، وذلك من خلال توحيد ظروف الحياة لسائر أفراد المجتمع على حد سواء، وإزالة الفوارق وأسباب التفاوت والتباين التي تمايز بينهم، فالاشتراكية، بهذا المعنى، لا تخرج عن كونها تجسيدا لمبدأ التوحيد الطبيعي على صعيد الاجتماع الإنساني، ووفقا لذلك يتعين علينا أن نفهم ما قصده الشميل بالاشتراكية: لا باعتبارها أيديولوجية تعكس تطلعات طبقة معينة من طبقات المجتمع، بل باعتبارها مرحلة من مراحل التطور الطبيعي يسير نحوها المجتمع كله، نتيجة استرشاد أفراده في علاقاتهم ببعضهم بناموس طبيعي هو ناموس التكافل[1].

= ومن ناحيتي أرى انه كان الأنسب ان يستخدم الشميل تعبيرا آخر يتفق مع الأهمية التي أولاها لناموس (التكافل) في السير بالمجتمع نحو النظام الطبيعي وكان يستخدم (بدلا من الاشتراكية) تعبير التكافلية اذا لكان ذلك جنبه سواء الفهم، سواء من معاصريه أو من الكتاب الذين كتبوا عنه فيما بعد، لاسيما أولئك الذين ظلمهم استخدامه لتعبير الاشتراكية في بعض كتاباته، وراحوا يتلمسون في بعض أقواله، ما بداهم دليلا على الاتجاه الاشتراكي العربي في الوقت الذي لا تعكس كتاباته أبدا فكرة واضحة عن الاشتراكية كايديولوجية انظر بخصوص وجهة نظر الكتاب الذين رأوا في الشميل رائدا للإشتراكية رفعت السعيد: شبلي شميل رائد الفكر العلمي في مصر، مجلة الطليعة، س/ 5 ع7، ص ص 140- فما بعد. وأيضا كتابه: ثلاثة لبنانيين في القاهرة، ص 38-62- وانظر أيضا منير مشابك موسى، مصدر سابق ص ص 64، 81 الذي نحى فيه منحى الدكتور السعيد.

(1) ولما كان ذلك قد يستغرق وقتا طويلا، فإن الشميل يرى انه لابد من ان تتحمل الهيئة الحاكمة لحين تحقيق ذلك- عبء الإشراف على تنظيم علاقات أفراد المجتمع بما يفضي إلى هذا المآل انظر ج1، فلسفة، ص ص 240- 241. وأيضا ج2، مجموعة، ص ص 40-42. ص 322. والواقع اننا يمكن ان نستخلص من كتابات الشميل في هذا الصدد ما يجوز لنا أن نعتبره الخطوط العامة لبرنامج إصلاحي سعي من خلاله إلى إذابة الفوارق بين أفراد المجتمع وفئاته، وبالنتيجة توحيد المجتمع في ضوء ما تفرضه نواميس الطبيعة وما يقرره العلم، ويشمل هذا البرنامج الاصلاحي إجراء تغييرات

والشميل يؤكد، بصراحة ووضوح، على أن بلوغ المجتمع إلى هـذه المرحلـة مـن مراحل تطوره الطبيعي، لا يتم دفعه واحدة (بالثورة مثلا)، لأن ذلك يتعارض مع سنة التطور الطبيعي التي تحكم كل شيء، بل يتم ذلك بطريقة طبيعية إصلاحية تدريجية[1].

والواقع أن الشميل لا يقف بـ"مبدأ التوحيد الطبيعي" عند هذا الحد، بـل يوسـع نطاقة ليشمل الإنسانية كلها، وهنا نجد الشميل ينحو منحى كوزمو بوليتيا، انطلاقا من اعتقاده بأن الغاية الاجتماعية الحقيقية للعلم الطبيعي هي "اعتبار الإنسان في كل مكان أخا الإنسان"[2]، وإن المجتمع الإنساني لا يصلح صلات تاما إلا إذا زالـت الفواصـل بين الأوطان وتوحدت الأمم وانصهرت البشرية في مجتمع واحد، يضمها وطن واحـد هو الأرض، وتدين بدين واحد لحمته جوهر تعـاليم الأنبيـاء وسـداه العلـم، وتنطـق بلسان واحد هو لسان الأمة التي يبلغ العلم لديها أقصى رقيه وتطوره[3].

ويرى الشميل أن العلم الطبيعي كفيل بإزالة كـل مـا يمكـن أن يعـترض سـبيل توحيد البشر من عقبات، وهو يجمل هذه العقبات في ثـلاث: تبـاين الأديـان وحـدود الأوطان، واختلاف اللسان، فهذه برأيه، هي أسباب التعصب والشقاق والحروب التي

تدريجية في جوانب عديدة من حياة المجتمع، كنظـام الحكـم (ج2، مجموعـة، ص 29/ الهـامش، ص 145، وأيـضا: ج1، فلـسفة، ص61/ الهـامش) وإصـلاح الـشرائع والقـوانين (ج1، فلـسفة، ص ص10-12) والـضمان الاجتمـاعي (ج1، مجموعـة، ص ص 154- 156) وقيـام الدولـة بتـوفير الخدمات العامة وجعلـها مجانـا لـسائر المـواطنين (ج2، مجموعـة، ص ص 188-9) والقـضاء علـى الجهل والأمية بجعل التعليم إلزاميا من ناحية وإصلاح المناهج والأساليب التربوية من ناحية أخـرى (ج2، مجموعة، ص 128، 230، 288. وأيضا ج1، فلسفة ص ص2-3) وتعميم الخدمات الـصحية ونشر الـوعي الـصحي (ج2، مجموعـة، ص ص 157- 160، ص 189- 228) ومؤسـسات النظـام القضائي _ج2، ص ص 119-121، 127- 129) ومؤسسات التأهيل الاجتمـاعي (ج2، مجموعـة، ص ص 122-5، ص ص 131-2) وتنظيم الصحافة _ج2، مجموعة، ص ص 118-9).

(1) ج1، فلسفة، ص 30.

(2) ج1، فلسفة، ص ص 9010، ص ص 358-9. وأيـضا ج2، مجموعـة، ص 286، ص 320، ويـصدد رأيه في اللغة العالمية انظر: ج1، فلسفة، ص ص 361-2.

(3) ج1، فلسفة، ص ص 360- 362. وأيضا: ج2، مجموعة، ص ص 296-7، ص 286.

عانت الأمم وما تزال تعاني منها، بيد أن العلم قادر من خلال ما يتوصل إليه من حقائق تنير العقول وترقيها، وما يتوصل إليه من اختراعات تقصر المسافات بين الأمم وتربط بين مصالحها- قادر على أن ينمي أسباب التواصل والتعاون والتفاهم بين الأمم، وبذلك يتسنى للإنسان أن يصير إنسانا حقيقيا ويكون الإنسان اليوم الحلقة الواصلة بين الإنسان الحقيقي والحيوان"[1].

فالإنسان الحقيقي يمثل، برأي الشميل، مرحلة تطورية أرقى تنتظر إنسان اليوم، وهي ستتحقق حين تستجيب الأمم لنداء العلم وتنساق بتأثيره إلى إزالة كل الحواجز والحدود التي تفصل فيما بينها، يسودها الحب والوئام وتوحد جهودها من أجل أن تقيم على الأرض- وطنها المشترك- فردوسا حقيقيا تنعم فيه بالسعادة والهناء، فتحقق بذلك حلمها المنشود، ويبلغ تحمس الشميل للعلم وانحيازه إليه، وتيقنه من قدرته على الوصول بالإنسانية إلى هذه الحال حدا يرفض معه وصف أقواله وتنبؤاته هذه بالحلم، وما هو حلم ما أقول ولكنه الحقيقة لو أنك تنظر إلى الاجتماع في الدهور الطويلة فتقابل ما كان بما هو كائن لتعلم ما سيكون والبعض القليل الذي حصل يدل دلالة كافية على الكل المنتظر"[2].

وهكذا تتكامل الصورة التي أراد الشميل أن يرسمها للعالم، في إطار مبدأ التوحيد الطبيعي، فالأصل الذي تكون منه العالم، ونشأت منه كل الكائنات واحد، هو: المادة، المادة التي تنطوي في ذاتها منذ الأزل على "شرارة الحياة" وإن الحياة قد شهدت، منذئذ، تطورا مستمرا متواصلا، مرتقية من حالة أدنى إلى حالة أعلى، حتى بلغت أرقى حالاتها في الإنسان كما هو الآن، وسيتواصل تطور الحياة، بدفع من العلم الطبيعي وبتأثير تطبيقه نواميس الاجتماع الطبيعي (ولاسيما ناموس التكافل)، وستتجلى مستقبلا على نحو أكثر رقيا في "الإنسان الحقيقي" الذي يعيش ضمن نطاق مجتمع إنساني موحد. وليس ذلك في الواقع غاية ما يمكن أن تصل إليه الحياة من رقي

(1) ج1، فلسفة، ص 367.

(2) ج2، مجموعة، ص 52.

بل أن الحياة تتنبّأ بأن تطورها سيتواصل بعد ذلك أيضا، وقد تتجلى عندئذ في أرفع ما يمكن تخيله من صور الرقي: صورة الوعي المطلق أو الفكر والإرادة العاقلة و العالم مملكة عظيمة في حال التصور وربما يظهر فيه يوما ما على صورة الفكر والإرادة العاقلة كما ظهر في الأصل على صورة حرارة أو حركة أو قوة[1].

وبذلك يبدو العالم- أو بالأحرى الحياة وتطورها- في نظر الشميل على أنها صيرورة تنحصر بين حدين.

يتمثل حد البداية في المادة- بما تنطوي عليه في ذاتها من قوى تمثل أشكالا مستترة للحياة والانفعال والوعي والإرادة.

ويتمثل حد النهاية في تجلي الحياة في أرقى أشكالها ممثلة في الفكر والإرادة العاقلة، ولا شك أن تعبيري (حد البداية) و(حد النهاية) هنا ليس لهما إلا معنى نسبي فهما لا يعنيان بداية العالم- لأن العالم برأي الشميل لا بداية له- كما لا يعنيان نهاية العالم- لأنه لا نهاية له أيضا[2]. ولكنهما يشيران إلى بداية الدور ونهايته. وبعدها لا يلبث العالم أن يشهد (بداية) جديدة تتكشف خلاله الحياة منتهجة في ارتقائها وتجليها النهج السابق ذاته وهكذا دواليك.

لقد حاولت، حتى الآن، أن أجمع شتات أفكار الشميل واستخلص منها النسق الفكري الذي يفترض انه جال في فكره، نتيجة تأثره بمذهب النشوء والارتقاء والواقع، على الرغم من حرص الشميل على أن يضفي على مجمل أفكاره وموقفه في إطار هذا النسق، طابع الوحدة والانسجام، إلا أن نظرة ممعنة إلى تفاصيلها تكشف لنا أنها- مع ذلك- لم تخل تماما من مظاهر التناقض والتخبط أحيانا.

من ذلك، مثلا، اتخاذه موقف الرفض من دعوة قيصر روسيا إلى نزع السلاح في أوربا على أساس أن هذه الدعوة مخالفة للنظام الطبيعي من جهة وموقفة لحركة

(1) ج1، فلسفة، ص 31، ص 282، وأيضا، ج2 مجموعة ص 276.

(2) ج2، مجموعة، ص ص 89-91.

الارتقاء من جهة أخرى لأنها تنقض ناموسا طبيعيا لا يستطاع نقضة إلا وهو ناموس تنازع البقاء- الذي هو قاعدة ناموس النشوء والارتقاء(1).

الأمر الذي يتعارض تماما مع تأكيده على ناموس التكافل وتأثيره في اتجار أفراد المجتمع نحو التعاون، بل انصهار الأمم في مجتمع واحد يسوده السلام.

ومن ذلك، أيضا، اتخاذه موقف الرفض التام من "علوم الأقدمين" أي كل العلوم التي عرفتها الإنسانية منذ عهد ازدهار الحضارة اليونانية وحتى القرن الثامن عشر حين بزغت شمس العلوم الطبيعية، بدعوى أن تلك العلوم تشكل عقبة في طريق تقدم الإنسان مما يوجب القضاء عليها(2)، الأمر الذي يتعارض مع اتجاهه التطوري، ذلك انه إذا كان التطور سنة الحياة، فإنه يسرى على العلوم كما يسرى على أي شيء آخر في الحياة. وهذه العلوم انما تمثل مراحل من تطور الوعي الإنساني وهي، بصفتها هذه، مثلما كانت نتيجة لمراحل سبقتها فإنها تعد أساسا للمراحل التي تعقبها،- بشكل أو بآخر- تعد أساس ما وصلت إليه العلوم من نتائج في القرن التاسع عشر، وإلا فهل انطلقت هذه من فراغ؟ بل أن بعضا من علوم الأقدمين هذه كان- كما عرفنا في مستهل حديثنا- المعين الأول الذي استقى منه الشميل نفسه أفكاره وتصوراته الأولى

---

(1) ج1، فلسفة ص ص 3، 4، 10، 14، 47، 344- 349 وأيضا ج2، مجموعة ص ص 4، 148.

(2) فهو يستشهد، مثلا بأقوال أفلاطون وأرسطو (ج2، مجموعة، ص 22 -فما بعد ص 35، وأيضا- الاشتراكية الصحيحة: المقتطف: مج 42، ج1، ص12) وأبقراط (ج1، فلسفة، ص5، ص 253 وأيضا- ج2، مجموعة، ص ص 27، 28، 30، 48، 139، 196، 211، 214) ناهيك عن انه تولى ترجمة كتاب ابقراط عن الأهوية والمياه والبلدان من الفرنسية إلى العربية ونشره.

كما يستشهد بالإمام فخر الدين الرازي (ج2، مجموعة، ص 136) ومحمد بن زكريا والرازي (ج2، مجموعة، ص ص 136، 137، 139 وابن سينا (ج2، مجموعة، ص ص 13830) والشهرستاني (ج1، فلسفة، ص 288، هوامش الصفحات 177- 183. وأيضا ج2، فلسفة، ص 288، هوامش الصفحات 177-183. وأيضا ج2، مجموعة، ص ص 75، 76، 197) والدميري (ج1، فلسفة، ص 268) وأبى الفدا (ج2، مجموعة، ص 25) والغزالي(ج1 فلسفة، ص ص 247، 251) بل ان مما يلفت الانتباه قول الشميل عن الغزالي وقلت في نفسي ان أمة فيها مثل هذا الإمام لا يستغرب نجاحها في معترك الحياة -(ج2، مجموعة، ص 244) كما ويستشهد كثيرا بابن خلدون (ج1، فلسفة، ص ص251، 286، 295. وأيضا ج2، مجموعة، ص ص 22- فما بعد 31، 32 33، 321.

عن مذهب النشوء والارتقاء، وعلاوة على ذلك، فإن الشميل، مع دعوته إلى القضاء على هذه العلوم، فإنه يتخذ عمليا موقفا مناقضا تماما لدعوته هذه، والدليل انه كثيرا ما يستشهد في كتاباته بأقوال الكثيرين من الحكماء القدماء- سواء اليونان أو العرب المسلمين- الذين يسم علومهم بالعقم والجدب[1].

ومن ذلك، أيضا، موقفه من الدين أو الأديان عموما. ذلك اننا نجده تارة يتخذ من الأديان موقفا سلبيا تماما، ويعترف بأنه قد تقلب منذ أول نشأته "على مقالب التردد في الأديان من اليقين إلى الشك فالنفي"[2]. ويحاول -مقتفيا في ذلك خطى هربرت سبنسر-[3] ، وإنها كانت في أول أمرها بسيطة ساذجة، ما لبثت- شأنها شأن أي شيء آخر- أن أصابها التطور، فأخذت تعاليمها وطقوسها ورموزها ترتقي تبعا لارتقاء وعي الإنسان وعلاوة على ذلك يعزو الشميل إلى الدين" الشرور المستعصية المبتلى بها المجتمع ... ولاسيما وطننا الخاص (لبنان)، ويعتبره تبعا لذلك عقبة في طريق صلاح المجتمع[4].

ونجده تارة أخرى يتخذ من الأديان موقفا مغايرا، بل مناقضا لموقفه الأول. وفي إطار هذا الموقف الثاني يبدو لنا الشميل متعاطفا مع الأديان السماوية، ومستدركا رأيه في نشأة الأديان ورد أصلها إلى الأوهام بالإشارة إلى أن ذلك إنما كان "قبل مجيء الثلاثة العظام، موسى اليهودية وعيسى النصرانية ومحمد الإسلام"[5]. أولئك "الأنبياء الكرام" و "الرجال العظام"[6]. و" المصلحين الكبار في عصورهم (الذين) يستحقون كل تعظيم" وأن شرائعهم بحد ذاتها" ليس فيها من الأصول الاجتماعية ما يخالف مصلحة

(1) ج1، فلسفة، ص 28.

(2) ج1، فلسفة، ص 45 الهامش (1).

(3) ج1، فلسفة، ص 43.

(4) ج1، فلسفة، ص ص 43- 54، 360-361، ج2، مجموعة، ص ص 85- فما بعد، ص ص 256-260 وأيضا المقتطف: مج 48، ج3، قصيدة الرجحان، ص 299.

(5) جـ 2، مجموعة ، ص88 .

(6) ج2، مجموعة، ص 278.

المجموع[1]. وهذه الشرائع على الرغم من تباعدها من حيث الزمان إلا أن غرضها واحد نبيل وهو إصلاح حال الإنسان في العمران[2]. بل أن ديني المسيحية والإسلام على وجه الخصوص فيهما من الحكم الرائعة والآداب العالية ما يجعلهما في مبدئهما الاجتماعي مطابقين لمرامي أعظم الفلاسفة المصلحين الاجتماعيين اليوم[3]. فالأديان، إذا، لن تعود على المجتمع بأي ضرر ولا يمكن أن تعد عقبة في طريق نهوضه ورقيه.

وتصل المفارقة إلى ذروتها حين يتصدى الشميل للرد على بعض الآراء التي أوردها (اللورد كرومر) في كتابه (مصر الحديثة)[4]. بشأن الإسلام واعتباره (القرآن الكريم) عقبة في سبيل ارتقاء الشعوب المسلمة والمسؤول عن تقهقرها. فهو على الرغم مما كان يكنه للورد (كرومر) من تقدير، إلا أن ذلك لم يمنعه من اعتباره مخطئا في ما ذهب إليه من آراء وأحكام بشأن القرآن والإسلام.

لذلك وجد الشميل أن لا بد له كيف كان الأمر من نصر القرآن إعجابا به وبصاحبه وإن كنت خارجا عن دينه فالحقيقية اعم من أن تكون ضالة المؤمن وحده كما يفهمون ونصرها واجب على كل منصف[5]. وهو، مع إدراكه لما يتم به التعرض لمثل هذه المسائل من الوعورة، كان يأمل في أن يكون صوته الضعيف كالشرارة وإن أحرقت وآلمت في بعض المواقف فلا تعدم من العقلاء أنصارا فتكون نارها بهم نار الخليل بردا وسلاما على أنه لا ينقصهم من دينهم شيء لكي يسيروا في العمران مع الأمم المتمدنة جنبا لجنب ويحفظوا للشارع مجد أثره[6].

وقد انطلق الشميل في رده من المبدأ التالي: أن جوهر الدين الإسلامي هو إصلاح الإنسان في دنياه، وان عقلاء المؤمنين به قد وعوا ذلك وعيا تاما منذ

---

(1) ج1، فلسفة، ص 360 / الهامش (3).

(2) ج2، مجموعة، ص 319.

(3) ج2، مجموعة، ص ص 57-8.

(4) Evelyn B. Earl of oromer modern egypt.

(5) ج2، مجموعة، ص 71.

(6) ج2، مجموعة، ص 60.

البداية، ولذا فإنهم عندما لاحظوا أن هناك في القرآن ثمة آيات "متشابهة" تبدو، في ظاهرها، متعارضة مع جوهر الدين ومخالفة لمصلحة المجتمع، هدتهم عقولهم إلى أن الفهم الصحيح لهذه الآيات لا يكون بالوقوف عند حدود المعنى الحرفي لها بل بردها إلى مبدأ الدين الجوهري" وتأويلها بحسب ذلك حتى صار الاجتهاد أمرا لازما في الدين. "[1] ومنذ ذلك الوقت غدا الاجتهاد بما ينطوي عليه من تحكيم للعقل في تطبيق أحكام الدين بما يتلاءم مع مصلحة المجتمع وروح كل عصر- عدا الوسيلة التي كفلت للدين التفاعل مع التغييرات والتطورات التي يشهدها المجتمع واستيعابها. وبفضله اكتسبت العلاقة بين الدين وارتقاء المجتمع طابعا إيجابيا بناء، وهل ينكر فضل دين القرآن عليه يوم كانت الشعوب المعول عليها في ذلك العهد منغمسة في الترف لاهية به عن العلم فكان الإسلام محيي رفاته وناشر لوائه وحافظ كنوزه ولولاه لربما كان قد قضي على علوم اليونان وآدابهم وفلسفتهم"[2]. ويرى الشميل أن هذه العلاقة الإيجابية بين الدين وارتقاء المجتمع لم تختل إلا عند إقفال باب الاجتهاد، إذ عدها فقط تجمدت موقف "ضعاف الإفهام وأصحاب الأغراض" من رجال الدين إزاء ارتقاء العمران وعكسوا جمودهم على الدين نفسه. وإذا كان العمران "قد وقف ورجع القهقرى مرارا كثيرة بسبب الأديان فما ذلك بسبب تعاليم الدين نفسه بل من الذين ادعوا الزعامة عليه فقصروا في إدراكه أو تاجروا به"[3]. وتبعا لذلك "فالمنصف لا يسعه أن يلقى على القرآن تبعة تقهقر الأمم الإسلامية بل على الرؤساء من رجال الدين والحكام... "[4]

ويرى الشميل أن (اللورد كرومر) لم يشتط في أحكامه إلا لأنه نظر إلى دين القرآن "من خلال أولئك الذين وقفوا دونه ووقفوا به حيث أرادوا"[5] وإن القضايا التي

---

(1) ج2، مجموعة، ص 58.

(2) ج2، مجموعة، ص ص 71-2.

(3) ج2، مجموعة، ص ص 61-2.

(4) ج2، مجموعة، ص 63.

(5) ج2، مجموعة، ص 60.

استند إليها واعتبرها من جوهر الدين كان بإمكانه أن يغض النظر عنها أو تجاوزها "لولا انه رأى استمساك رجال الدين بها وقيامهم في وجه المصلحين منهم كأنها من غرض الشارع"[1]. في الوقت الذي يؤكد الاحتكام إلى العقل أن القرآن لم يقصدها حرفيا "وهل يعقل أن القرآن الطامح إلى أبعد المرامي الاجتماعية يكون قد أراد بمثل هذه القضايا أن يجعلها غلا في عنق العمران، وكيف لا يجوز حملها على محمل المجاز وكتب الدين مشحونه بأمثال هذا الكلام من المجاز والاستعارة ولاسيما القرآن"[2]. ويخلص الشميل من ذلك إلى النتيجة التالية: "إذا أرادت الأمم الإسلامية أن تجارى الأمم المتمدنة في ارتقائها فالقرآن لا يحول دونها.... وما عليها إلا أن تجاريهم وتضرب الضربة الشديدة على أيدي الرؤساء عموما لتكشف بالعلم سجوف الجهل المسدولة على عقول الشعب"[3].

إذن، فالشميل ليس ضد الأديان، بل ضد رجال الدين، وحتى هؤلاء ليس ضدهم جميعا- فهو ليس ضد العقلاء، المتنورين منهم، المدركين لوجوب إصلاح الدين وتطهيره من البدع، الداعين إلى العمل لموجب ما يقضي به جوهر الدين وتحكيم العقل في تطبيق الأحكام على مصلحة العمران بحسب روح كل زمان. بل هو لا يخفي تعاطفه، مثلا مع "فقيد الأمة والدين حجة الإسلام في هذا العصر الإمام الأكبر الشيخ محمد عبده القائل:

ولكن دينا قد أردت صلاحه   أحاذر أن تقضي عليه العمائم

ويبلغ تعاطفه معه حدا ينحو معه باللائمة على الجرائد كيف أنها لم تقم قيامتها اللازمة لنصر رجل جهر بالحق منذ عهد قريب (يعني محمد عبده) لتطهير الدين من البدع الشائنة ولمنع وقوع الحيف عليه ولم يسمع حينئذ إلا صوت أولئك الذين ضربوا على يد الضارب على هذه البدع... وهي لو فعلت لنصرت الدين نصرا مبينا ومهدت

(1) ج2، مجموعة، ص 61.

(2) نفسه.

(3) ج2، مجموعة، ص 63.

السبيل للوثر يصلح من عقائدها ويدفع عن القرآن تهمنا ما أنزل الله بها من سلطان...'[1]

كما انه يظهر تعاطفه ما كان يبذله (محمد رشيد رضا) من جهود في مجلة (المنار)، من أجل حل عقال العقل لتجريد الدين من كل ما يشين مما أدخله عليه صغار العقول من كبار العمائم وذوي الغايات السافلة من أصحاب المقامات العالية لتسليم له حقيقته وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر'[2].

فالشميل، كما هو واضح، لم يكن ضد الفئة العاقلة المستنيرة من رجال الدين، وبالتالي لم يكن ضد كل رجال الدين، ولكن ضد أولئك الذين ادعوا الزعامة على الدين فقصروا في إدراكه أو تأجروا به، هو ضد ضعاف الإفهام وأصحاب الأغراض منهم،الذين انصرفوا عن جوهر الدين، ووجهوا كل اهتمامهم إلى المظاهر والشكليات، واستنفذوا جهودهم في مناقشات عقيمة لا طائل من روائها[3]، الذين وفقوا تجاه ما استجد في مظاهر الحياة عند حدود النصوص، فألغوا عقولهم، وأنكروا التأويل، وأصروا على إقفال باب الاجتهاد[4]. الذين حرفوا ما أراده الأنبياء في شرائعهم من خير للإنسان، حتى أنهم صرفوه عن أقرب الأشياء إليه وهو اكتسابه علما من اختباره[5] وصاروا يتوجسون خيفة من كل خطوة يخطوها العلم من أجل اكتشاف أسرار الطبيعة فيستنكرونها ويدعون إلى محاربتها، الذين أحالوا الأديان إلى وسيلة للشقاق والتناحر بين البشر وأداة لاستغلال الإنسان أخيه الإنسان[6]. فالشميل ضد هذه الفئة من رجال

(1) ج2، مجموعة، ص 63 والواقع اننا اذا قارنا الآراء التي أوردها الشميل في دفاعه عن الإسلام ردا على كرومر بآراء محمد عبده الاصلاحية لوجدنا ان الشميل يتفق مع محمد عبده في الكثير من آرائه، قارن: البرت حوراني، الفكر العربي، ص ص175-191.

(2) ج2، مجموعة، ص 243.

(3) كالنقاش في الموقوذة وهل يجوز للمسلم ان يأكل ذبيحة النصراني- كما يذكر الشميل على سبيل المثال. ج2، مجموعة، ص 278.

(4) ج2، مجموعة، ص 71.

(5) ج2، مجموعة، ص 319. وانظر أيضا: جذ1، فلسفة، ص 313.

(6) ج2، مجموعة، ص 360/ الهامش(3).

الدين، اولئك الذين علموا الناس غير ما تأمرهم به الأديان"[1]. فباعوا دينهم وخدموا به أغراض عتاة حكامهم، فرجال الدين هؤلاء- مسلمين ومسيحيين- هم الذين وصموا الأديان بما وصمت به "قامت النصرانية في العصور الوسطى بفظائع تقشعر لها الأبدان حاشا للإنجيل أن يكون الأمر بها وما قام بها إلا أولئك الذين هزأوا، بالدين ليسحقوا به الإنسان بالاتفاق مع الحكام الظلام"[2]. وما تعرضت له المسيحية على يد رجال الدين تعرض له الإسلام أيضا، فالإسلام "دين اجتماعي ينهي عن كل شر لا يقاتل إلا الذين يقاتلونه ولا يعتدى على الإنسان ويأمر بالذود عن المستأمنين في ظله وحاشا أن تأمر بغير ذلك شريعة القرآن، فالقرآن بري من الفظائع التي ارتكبت وترتكب كل يوم بعلة الدين في مملكة بني عثمان"[3].

وواضح أن الشميل كان متأثرا في موقفه السلبي من رجال الدين، وبالنتيجة في موقفه من الأديان كما غدت عليه على يد هذه الفئة من رجال الدين- بظروف الواقع الذي عاشته، سواء في وطنه الخاص -لبنان- أو في وطنه الثاني- مصر فلكم شهد فيهما من مشكلات وويلات، ألبسها رجال الدين هؤلاء لبوس الدين. كما انه متأثر بموقف هذه الفئة من رجال الدين من مسألة النهضة والرقي، ونظرتهم العدائية إلى كل

(1) ج2، مجموعة، ص 220.

(2) نفسه

(3) ويصل نقد الشميل لهذه الفئة من رجال الدين، مسيحيين ومسلمين، أقصى درجات الحدة حين يخاطبهم قائلا- أو بالأخرى صارخا فيا مقلنسي الجهل ومعممي الضلال اين رأيتم في أديانكم ما يسمح لكم ان تزرعوا في رؤوس اتباعكم الجاهلين التفريق بين الناس إلى حد التقاتل حتى قامت اليوم قيامتهم يقتلون بعضهم تقتيلا في الوطن الواحد يعتدون على الآمنين لخلاف لا علاقة له بالدين. لو قامت الإنسانية في كل الدنيا ونسرت لحم رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسؤولون عن كل الفضائح التي ارتكبت ولا تزال باسم الدين نسرة نسرة لما وفت حق الانتقام منهم لما جنود حتى اليوم على الإنسان، انظر، ج2، مجموعة، ص 221.

خطوة يخطوها العلم من اجل اكتشاف أسرار الطبيعة واعتبارها على أنها تنطوي على تهديد للدين ولا بد من الوقوف بوجهها.[1]

فقد أحدث ذلك كله لدى الشميل- كما لدى غيره من دعاة النهضة- رد فعل تصورهم عن الدين عقبة في سبيل النهوض والرقي.

ويبدو لي أن سبب ترجيح موقف الشميل من الدين هو الحيرة التي ولدتها الصورتان اللتان ظهرت بهما الأديان له- صورة الأديان كما غدا عليه حالها على يد بعض رجال الدين، وما أضفاه هؤلاء عليها من تصلب وجمود، وصورة الأديان كما كانت في الأصل عندما بشر بها الأنبياء، وكما ينبغي لها أن تكون واعتقاده أنها في صورتها تلك تتصادى مع ما يسعى إليه العلم. فموقف الشميل السلبي إنما ينصب على الصورة الأولى للأديان، أما الصورة الثانية لها- فهو يقف منها موقفا إيجابيا، أن لم يكن مفعما بالتعاطف. فنحن لا نجد في كل كتابات الشميل دعوة صريحة إلى الإلحاد. بل قد استنكر في إحدى المرات الدعوة إلى الإلحاد[2]. كما أننا لا نجد في كل كتاباته أثرا للتحامل على الأديان كما بشر بها الأنبياء.

---

(1) ويكفي للتدليل على ذلك ان نستعرض المعارك الفكرية التي اضطرت مجلة (المقتطف) إلى ان تخضوها مع بداية صدروها عام 1876، كالمعركة التي دارت حول مسالة(دارون الأرض)- انظر(المقتطف: السنة اللوى: مج1، ج1، ص ص 217-220، مج1، ج12، ص ص 268-270) والمعركة التي دارت حول مسألة السحر) انظر (المقتطف السنة الثانية، مج 2، ج10، ص ث 220-222، السنة الثالثة، مج 3، ج1، ص ص 29-32، مج 3 ج11، ص ص 306- 8- السنة الرابعة، مج 4، ج1، ص 28، مج4، ج3، ص 85- فما بعد) والمعركة التي دارت حول (شارلس دارون والمذهب الدارويني)- انظر(المقتطف: مج7، ج1، ص ص 2-6، مج 7 ج2، ص ص 33-40 مج 7، ج3، ص ص 57-63، مج 8، ج12، ص ص 714-718).

وكان من جملة نتائج هذه المعركة الأخيرة اضطرار (المقتطف) إلى ايقاف صدورها في بيروت والانتقال إلى القاهرة لكي تواصل هناك الصدور في ظل أجواء أقل تواترا نسبيا- (المقتطف، مج 7، ج6، ص ص163- 165.

(2) ج2، مجموعة، ص 285.

لقد اعتقد الشميل بأن تاريخ الإنسانية يشير إلى أن العقائد والأديان قد شهدت، شأنها شأن أي شيء آخر، تطورا متصلا يتناسب مع تطور الوعي الإنساني عموما، وهي إذا كانت قد تمحورت في البداية حول الأفكار الفجة الساذجة التي دعت إلى عبادة النبات والحيوان والكواكب، فإنها قد وصلت إلى أكمل مراحل تطورها في أديان التوحيد السماوية، وبالأخص المسيحية والإسلام، وهو يرى أن هذه، وإن كانت تعكس الوعي الديني للإنسان في انضج مستوياته، إلا أنها يتعين عليها، أيضا، لكي تحتفظ بمكانتها في ضمائر أفراد البشر، أن تماشي سنة التطور. لأن سنة التطور، كما تصدق على الأنواع، تصدق- برأيه على الأديان أيضا، وكما أن الفائز من الأنواع في تنازعها هو الأقدر على التكيف مع الظروف والأحوال المحيطة به، كذلك الفائز من الأديان ما كان الأنسب لأحوال الزمان والأقدر على استيعاب المستجدات[1]. وهو يعتقد أن ذلك يمكن تحقيقه إذا ما استلهم القيمون المستنيرون على الديانة الروحية التي بشر بها الأنبياء بتعاليمهم، والمرونة التي أظهروها في دعواتهم، والمراعاة التي أبدوها لظروف أزمانهم، وإذا ما استهدى هؤلاء القيمون- أيضا- بالأسلوب الذي واجه به الرعيل الأول من المؤمنين- بعد ذلك- المستجدات والتطورات التي شهدتها مجتمعاتهم، حين التمسوا التأويل وسيلة لتكييف أحكام الدين مع ظروف الواقع المتجددة، وكما تكفل التأويل، حينئذ، برفد الدين بأسباب الاستمرار والبقاء حيا في ضمائر المؤمنين، فإنه كفيل بتحقيق ذلك أيضا في عصر النهضة العلمية، وليس ذلك صعبا على الأديان ولا غريبا عليها، لأن الأديان على حد تعبيره- ذات معد واسعة لا يضيق بها شيء[2]. وتبعا لذلك، فإن الشميل يحاول أن ينظر إلى الأديان نظرة عقلية ويزن تعاليمها بمعيار العقل ومصلحة الاجتماع، فما يتفق منها مع العقل ومصلحة الاجتماع يقبله، وما يبدو متعارضا مع مصلحة الاجتماع ولكن يمكن تأويله، فإن التأويل كفيل بجعله يتماشى مع العقل، وعندئذ يغدو مقبولا هو الآخر. أما ما يتعارض مع مصلحة الاجتماع ولا سبيل إلى تأويله إطلاقا، فلا يقبله على اعتبار انه

(1) ج1، فلسفة، ص 48/ الهامش(2).

(2) ج2، مجموعة، ص 340، وانظر أيضا، ج1، فلسفة، ص 313.

ليس من جوهر الدين. وليس في ذلك كله ما يشير إلى أن الشميل قد قطع صلته نهائيا بالدين. بل هناك من الأدلة والشواهد ما يمكن أن نتخذه أساسا للقول بأن الشميل كان، بالفعل متدينا على نحو ما[1]. ولو استحضرنا في أذهاننا تصور الشميل عن المادة أو بالأخرى عن الشيء الذي اعتبره اصل كل الكائنات، من انه ينطوي في ذاته على الحياة والانفعال والإرادة، لا تملك إلا أن نقرر أن الشميل لم ينكر وجود (الله) بقدر ما اعتبره "صورة عامة منتشرة في الطبيعة، والطبيعة نفسها ليست إلا هو"[2]، مما يجعله يقترب كثيرا، سواء في عقيدته الفلسفية أو الدينية، من مذهب (وحدة الوجود) أو كما يسميه هو "البانتايسم الطبيعي" كما يمكننا أن نلاحظ انه حتى في تحمسه الشديد للعلم، وفي تنبؤاته التي صور بها مستقبل الإنسانية كما يمكن أن يغدو في ظل سيادة العلم- مجتمع إنساني واحد ينعم بالخير والرفاة- يبدو مسوقا بروح دينية واضحة.

وبذلك تتكامل أمامنا عناصر ومقومات عقيدة الشميل الدينية، وإذا أعدنا ترتيب هذه العناصر، تغدو الصيغة على النحو التالي:

---

(1) يقول (يعقوب صروف) الذي عرف الشميل عن قرب طوال نصف قرن، منذ ان زامله في المدرسة الكلية السورية وحتى يوم وفاته، يقول عن الشميل في هذا الصدد: "تقرأ كتاباته فتظنه ماديا من غلاة الماديين وهو في الحقيقة من غلاة الروحيين حتى كاد يعتقد بالسعد والنحس وحاول مرة ان يجد قانونا للصدفة..." (المقتطف: مج 50، ج2(شباط – 1917) ص 109).

ويقول (سلامة موسى) الذي كان على علاقة حميمة مع الشميل في السنوات الأخيرة من حياته ان الشميل كان متدينا شديد التدين بل متعصبا في تدينه بالديانة البشرية، وظهر هذا التدين عند إعلان الحرب الكبرى الأولى فإنه بقي أسابيع وهو هائج كما لو كان قد استولى عليه نيوروز، وظني انه لو كان في سن الشباب لتطوع لمحاربة ألمانيا لأنه عد هجومها هجوما على المبادئ البشرية "بل ان (سلامة موسى) يذكر انه عند زيارته للشميل في منزلة كان يجد (التوراة) أمامه ويجد آثار التقليب فيها".. وكنت حين أداعبه بان مكافحته للغيبيات لا تتفق وهذا الغرام بالتوراة كان يجيب بانه يحب التوراة.

انظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص 227.

(2) ج1، فلسفة، ص 198/ الهامش، وأيضا ص 313- حيث يجاري الشميل "الاعتقاد العميم بأن الله موجود في كل مكان".

إيمان بوحدة الوجود، نظرة عقلانية إلى الأديان، يستبعد بموجبها كل مالا يمت بصلة إلى جوهرها ويتحمس بحرارة لكل التعاليم والمبادئ السامية التي تشكل جوهرها، إيمان عميق بأن العلم يسعى إلى أن يصل بالإنسانية إلى الأهداف ذاتها التي تسعى الأديان إليها.

وفي ضوء ذلك كله، يمكن القول أن الشميل أراد للدين والعلم أن يغدوا جناحي الإنسانية اللذين تحلق بهما في سعيها نحو الفردوس الذي تنشده، وإن الإنسانية لن تستطيع تحقيق غايتها هذه بجناح واحد، فلا هي تستطيع أن تقتصر على الدين وتتخلى عن العلم، ولا هي تستطيع أن تقتصر على العلم وتتخلى عن الدين، بل لا بد لها من الاعتماد عليهما معا.

تلك هي، برأيي، نظرة الشميل الحقيقية إلى الدين، دين يتماشى مع العلم، وعلم يكرس نفسه لتجسيد جوهر الدين.

وأيا كان الأمر، فإن الموقف المتناقضة التي إنساق إليها الشميل أحيانا والتي تطرقنا إلى بعضها- إنما تقدم دليلا على ما كان يعتمل في عقله من نزوع إلى تكييف المعطيات التي يستقيها عن ما حوله من أشياء وأحداث وظواهر مع عقيدته التطورية التي الهبت خياله وملكت فؤاده. وهو، في خضم سعيه من أجل استكمال عناصر الصورة العامة أو الشاملة للعالم وما فيه كما تبدو في إطار مذهب النشوء والارتقاء لم يكن يملك أو يتوقف ليراجع موقفه ويتحقق من مدى انسجامها مع بعضها وليس ذلك في الواقع، غريبا على من تكون آفته النظر إلى الأمور كلها من زاوية واحدة ومحاولته إخضاع الأشياء كلها لمبدأ تفسيري واحد، فلكم من ظاهرة أو حدث يفلت منه أو يأبى أن يسايره، فلا يملك عندئذ سوى أن يتعامى أو يقع في شرك التخبط.

ولكن، سواء كانت نظرة الشميل الشمولية إلى العالم والحياة، تنطوي في بعض تفاصيلها على تناقض في المواقف أم الانسجام، وسواء كانت معطيات هذه النظرة أصيلة أم مستعارة، تظل محاولته استلهام التراث (اليوناني، والعربي الإسلامي على وجه الخصوص) واستخلاص مبدأ في تفسير الحياة وتنوع مظاهرها منه، ثم مزاوجته

مع آخر ما وصل إليه العلم في عصره من نتائج، مكونا من ذلك كله- مذهبا شاملا- ودعوة معاصريه إلى الاسترشاد به في إصلاح حالهم أقول تظل محاولته هذه جديرة بالاعتبار، لاسيما إذا نظرنا إليها في إطار ظروف عصره، ولا أدلّ على مدى تأثير محاولته هذه من تجاوب طائفة من المع العقول المفكرة في عصره معه، وسعيهم إلى تعقب خطواته، سواء كل خطواته أو بعضها ومن هؤلاء: يعقوب صروف، سلامة موسى، إسماعيل مظهر وجميل صدقي الزهاوي.

الفصل الثالث

يعقوب صروف (1852ـ1927)

الفصل الثالث

يعقوب صروف (1852-1927)

يعد يعقوب صروف(*)، من وجوه عديدة واحدا من "الأركان المتينة التي قامت

(*)ولد يعقوب صروف عام 1852، من أسرة مسيحية بروتستانتية، في قرية (حدث بيروت)، إحدى قرى ساحل لبنان، تلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة (سوق الغرب) ولما أكمله التحق بالمدرسة الثانوية التي أنشأها المرسلون الأميركيون في قرية (عبية) وتوافق انتهائه من تعليمه الثانوي مع افتتاح المدرسة السورية الإنجيلية- أو – المدرسة الكلية السورية (التي صارت تعرف فيما بعد باسم الجامعة الأميركية في بيروت) عام 1866. فالتحق بها مع خمسة عشر طالبا آخرين وفي عام 1870 تخرج حاملا درجة بكالوريوس في العلوم. وعمل عقب تخرجه في التدريس في مدرستي صيدا وطرابلس الثانويتين اللتين أنشأهما المرسلون الأمريكان، وفي بداية السنة الدراسية 1873-1874 دعته عمادة (المدرسة الكلية) لتدريس العلوم الطبيعية والرياضية فيها، وفي عام 1876 أصدر، بالاشتراك مع زميله (فارس نمر) الذي كان يتولى تدريس علم الهيئة واللغة اللاتينية، مجلة (المقتطف) ويبدوا أن بدء نشاطهما العلمي المشترك-المتمثل في إصدار المقتطف- قد رافقه نشاط سياسي سرى مشترك أيضا. فقد اعترف فارس نمر، في أخريات حياته، بأن عام 1876 قد شهد تأسيس جمعية سرية في بيروت، ضمت عددا من خريجي (الكلية السورية الإنجيلية) وكان هو (أي نمر) ويعقوب صروف وشاهين مكاريوس (الذي ما لبث أن غدا فيما بعد شريكا ثالثا في إصدار المقتطف، واختص بالإشراف على مطبعتها وشؤونها الإدارية)- هؤلاء الثلاثة كانوا أبرز مؤسسيها وأنشط العاملين في إطارها ضد السلطة العثمانية ودعوة السوريين إلى الثورة عليها وانتزاع استقلالهم منها، غير أن نشاط الجمعية ما لبث أن تضاءل بعد عام 1882 نتيجة لتزايد إجراءات السلطة العثمانية القمعية، وفي عام 1885- وعلى أثر (الحادثة) التي شهدتها المدرسة الكلية الطبية، والذي نجم عن مجاهرة أحد أساتذتها (الدكتور أدون لويس) بالدعوة إلى المذهب الداروني، وإرغام عمادة الكلية إياه على الاستقالة من عمله بسبب ذلك، ووقوف مجلة المقتطف إلى جانب الأستاذ المستقيل وتأييد موقفه، وكذلك على أثر شعور كل من نمر وصروف ومكاريوس بأن السلطة العثمانية أخذت تضيق الخناق عليهم وتحد من نشاطهم الفكري، اضطر الثلاثة إلى ترك بيروت والانتقال إلى مصر، حيث وأصلوا إصدار المقتطف في القاهرة، في ظل ظروف سياسية أكثر انفتاحا

وتسامحا مع نشاطاتهم الفكرية السياسية، وإن كان صروف قد تخلى بعد ذلك عن ممارسة نشاط سياسي وتفرغ كليا للنشاط العلمي، لاسيما بعد أن صدرت في عام 1888 عن دار المقتطف جريدة (المقطم) اليومية السياسية، ومنذ ذلك الوقت استقل صروف بالإشراف وحده على المقتطف، فيما استقل فارس نمر بالإشراف على جريدة المقطم، وفي عام 1890 منحت جامعة نيويورك كلا من صروف ونمر درجة الدكتوراة الفخرية في الفلسفة، تقديرا لبحث أعداه عن (القطن المصري) وفي 9 تموز 1927 توفي صروف، بعد أن عمر خمسة وسبعين سنة، صرف حوالي سبعة وخمسين منها في تلقين العلم ونشره وإذاعته .

ولقد خلف صروف، من خلال تحريره لمجلة المقتطف لفترة تزيد على نصف قرن، كتابات كثيرة في فروع العلم المختلفة وفي الأدب، وقد توزعت هذه الكتابات بين الترجمة والتأليف:

أ- الترجمة:

تكاد كتابات صروف، التي نشرها في المقتطف لاسيما في السنوات الأولى لصدورها، تكاد تكون قاصرة على ترجمة وتلخيص ما كان يطالعه في الكتب والمجلات العلمية الأجنبية، ولم يقدر لهذه الكتابات أن تجمع في كتاب أو كتب، بل ظلت مبثوثة ضمن أجزاء المجلة.

وعلاوة على ذلك فقد ترجم صروف، في أوائل عهده بالكتابة، عددا من الكتب هي:

1- سر النجاح.

2- الحرب المقدسة.

3- أبطال اليونان.

ب- التأليف:

لم يؤلف صروف كتابا بالمعنى المقصود من التأليف، وإنما اتخذت كتاباته، طوال فترة النصف القرن التي استمر يكتب خلالها، شكل المقالات التي نشر جلها في مجلة المقتطف، وبعضها نشر في مجلات وجرائد أخرى مثل (المقطم) و(اللطائف) اللتين صدرتا عن دار المقتطف، و(الشفاء) التي أصدرها شبلي شميل، وبعد وفاته جمعت بعض المقالات التي تتناول موضوعا عاما واحدا وأعيد نشرها على هيئة كتب مستقلة وهي:

1- بسائط علم الفلك.

2- أعلام المقتطف.

3- الرواد.

4- العلم والعمران.

5-رسائل الأرواح.

عليها النهضة الفكرية الحديثة من الشرق العربي[1] ولقد تجلت أبرز مساهماته لهذه النهضة، في اطلاعه خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، أي على مدى نصف قرن، بدور هام كان مجتمعه أحوج ما يكون إليه، ذلكم هو العمل على "اقتطاف" ثمار علوم الغرب الحديثة ومعارفه المتجددة، وإعدادها من خلال الترجمة والتعريب والشرح والتبسيط، بحيث تغدو يسيرة المنال والفهم بالنسبة لبني جلدته، ومن ثم السعي إلى نشرها وإذاعتها بواسطة "المقتطف" – المجلة التي أصدرها (بمشاركة زميله فارس نمر) وكرسها لهذا الغرض، معاودا ومكوا، بذلك، كما بدا لأحد مقيميه، الدور الذي سبق أن قام به، حنين بن اسحق) قبله بحوالي تسعة قرون في تعريف العرب بالتراث العلمي والفلسفي اليوناني من خلال الترجمة[2].

وبطبيعة الحال لم يكن ليتسنى لصروف القيام بما قام به من تعميم معارف الغرب وتوطئه ما عز مناله من علومه على الناطقين بالعربية ما لم يكن قد حظى بمواهب وقدراته خاصة، وأحرز من المعارف المتنوعة والعلوم المختلفة ما جعله أهلا لذلك، وإلا فمن ذا الذي يستطيع أن يتصدى لمختلف العلوم، والفنون والآداب، ليدني للناس قطوفها، دون أن يكون هو نفسه واسع المعارف، أو موسوعة من المعارف[3].

6-رجال المال والأعمال.

وعلاوة على ذلك ألف صروف عدد من الروايات، بسط فيها بعض آرائه الاجتماعية، هي:

1-رواية فتاة مصر.

2-رواية فتاة الفيوم.

3-رواية أمير لبنان[1]

(1) فؤاد صروف، الدكتور يعقوب صروف، المقتطف، مج 71، ج2، ص 122.

(2) د. يوسف حريز، في معرض خطبة له ألقاها في حفل أقيم بباريس لتابين صروف، انظر: المقتطف، مج 72، ج1، ص 116-7.

(3) د. منصور فهمي– أستا الفلسفة في الجامعة المصرية، في معرض كلمة له ألقاها في الحفل الذي أقيم في القاهرة لتابين صروف، انظر: كج 71، ج5، ص558-9.

لقد قدر لصروف أن تتزامن ولادته مع شروع رجال الإرساليات المسيحية، وخاصة البورتستانت بإنشاء عدد من المدارس ربوع بلاد الشام، متخذ عن إياها سبيلا لعملهم التبشيري[1]، ومن ثم فقط طابق صباه بزوغ شموس العرفان في النوع السورية-.

إذ انه ما أن بلغ من التعلم حتى ألحقه والده بمدرسة (سوق الغرب) وحين أكمل دراسته الابتدائية التحق بمدرسة (بيعة) الثانوية التي أسسها الإرسالية الأميركية عام 1847، ممثلة في شخص الدكتور (كرنيليوس)[2]، الذي قيّض له فيما بعد، أن يؤثر تأثيرا كبيرا في توجيه صروف وحثه على اطلاع بالدور الكبير الذي أبرزه كواحد من أهم رواد النهضة الفكرية- العلمية العربية في العصر الحديث.

في هذه المدرسة، تلقى صروف دروسا موسعة في شتى المعارف والعلوم العصرية فقد كان منهج الدراسة فيها يشمل، علاوة على اللغة العربية ونحوها وتاريخ الكتاب المقدس ومبادئه، دروسا في الحساب والجبر والجغرافيا ومبادئ علم الفلك، واللغة الإنكليزية، فتفتحت مداركه، وبدأ شغفه بالعوم الطبيعية[3].

ويبدو أن رجال الإرسالية البرونستانت قد قصدوا من وراء إنشائهم لهذه المدرسة، إعداد التلاميذ وتأهليهم للانتساب من بعد، إلى (المدرسة السورية الإنجيلية) أو(المدرسة الكلية السورية) التي تم إنشاؤها عام 1866، وبذلك أتيح لصروف، حال

(1) نقولا زيادة، الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر نشر ضمن كتاب: (الفكر العربي في مائة سنة، نشر الجامعة الأميركية في بيروت، 1967)، ص3 ص5، وانظر أيضا: فؤاد صروف يعقوب صروف، العالم والإنسان، ص 10-11.

(2) خليل ثابت، سيرة يعقوب صروف، المقتطف، مج 71، ج2، ص 192، وانظر أيضا: على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص 25.

(3) المقتطف، مج 28، ج1، ص 64، وانظر أيضا: جبران مسعود، لبنان والنهضة العربية صروف العالم والإنسان، ص 11-12.

انتهائه من تعليمه الثانوي، أن يجد أمامه سبيلا آخر يسلكه، سعيا وراء الاستزاده من المعارف والعلوم العصرية[1].

وخلال السنوات الأربع التي أمضاها في (المدرسة الكلية) تلقى صروف العلوم الرياضية والطبيعية والتاريخ واللغة والبيان، على يد أساتذة، وكانوا يومئذ يعدون إعلام عصرهم والأكثر تضلعا في العلوم مثل" ... الشيخ ناصيف اليازجي والشيخ يوسف الأسير وكلاهما من إعلام اللغة العربية ومجددي مجدها في لبنان في ذلك العهد، والدكتور كرنيليوس فانديك، الذي كان ذا عقل جامع وكان قد حذق اللغة العربية وألف فيها ثلاثة عشر كتابا في الطب وهو اختصاصه وعمله، كما ألف في الجبر والمثلثات والجغرافيا والفلك وعلم الهيئة والنبات وغيرها، والدكتور جورج بوست، الجراح، منشيء "مجلة" الطبيب العربية عام 1874 وصاحب أكبر موسوعة علمية- بالإنكليزية والعربية- في نباتات سورية وفلسطين.

وفي هذه المرحلة من حياته، أثناء دراسته في (المدرسة الكلية)- حوالي عام 1869أو 1870- سمع صروف لأول مرة بمذهب داروين من الدكتور شبلي شميل، الذي ذكره على سبيل الاستغراب كخبر سمعه ممن اطلع عليه" ولعل مما يلفت الانتباه انهما- الشميل وصروف- قد وعيا، منذ الوهلة الأولى لسماعهما به، منه يمكن أن ينطوى عليه المذهب من أبعاد ونتائج، فقد ذكر صروف، فيما بعد، أن تأثير الخبر" في نفوسنا حينئذ انه ثبتت به وحدة الخلق ولكن نقضت به التعاليم الدينية عن كيفية خلق الإنسان وسائر أنواع الحيوان"[2]. وفي الوقت الذي آثر فيه صروف، لما طبع عليه من حذر في الأمور "الاجتماعية" ولما اكتسبته إياه العلوم الرياضية من حر على التماس أدلة قاطعة تثبت صواب الآراء قبل أن يتبناها أو يعتنقها، أثر التوريث في تقبل المذهب الدارويني، فإن الشميل مضى، بما طبع عليه من اندفاع إلى "المجاهرة بما يعتقده صوابا

(1) فؤاد صروف، يعقوب صروف العالم والإنسان، ص11-12.

(2) المقتطف، مج 50، ج2، ص 108. وانظر أيضا: مج 3، ج9، ص 246، مج 36، ج5، ص 501.

ولو خالف المألوف ولم تقم أدلة قاطعة على تأييده، مضى يتحمس للمذهب ويناصره ويكتب مقالات في التبشيرية[1].

وعقب تخرجه، في عام 1870، انخرط صروف، لمدة ثلاث سنوات في سلك التعليم الثانوي، عاملا كمدرس في مدرستي صيدا وطرابلس (الشام) الثانويتين اللتين كانت قد أنشأتهما الإرسالية الأميركية أيضا.

ولكن، مع بدء السنة الدراسية 1873-1874 شهدت حياة صروف حدثاً هاما كان له أثره الكبير في تحديد مستقبله ووجهته الفكرية، إذ أن (المدرس الكلية) استدعته لتدريس العلوم الرياضية والطبيعية التي كان أساتذته فيها قد لمسوا امتيازه وتفوقه أثناء تتلمذه عليهم، وبذلك غدا على الرغم من حداثته سنة حينئذ في مصاف سائر المدرسين العظام مثل فان ديك الكبير والأدبية والتهذيبية والنبوغ في العلوم والمعارف[2].

والواقع ان هذه الفرصة التي جادت بها الظروف عليه، كانت عظيمة التأثير من نواح عديدة، في إعداده للدور الفكري الكبير الذي كان مقدرا له أن يقوم به بعدئذ- أي حين شروعه في إصدار مجلة (المقتطف).

فمن ناحية، أتاح له اطلاعه بتدريس طائفة من العلوم باللغة العربية (علم الكيمياء وعلوم السموم، والعلوم الرياضية)- وما اقتضاه ذلك من الرجوع إلى ما يتعلق بها من المخطوطات العربية القديمة، وفي الوقت ذاته متابعة ما كتب عنها في المصادر والمراجع الأجنبية- أتاح له إثراء ثقافته العلمية وتوسيع نطاقها ومكنت له فيما بعد أن يتابع بعناية سير العلوم الحديثة وتطورها، وإفراغ معانيها في المقتطف[3].

(1) المقتطف، مج 35، ج1، ص647/ الهامش. وانظر أيضا: مج 69، ج4 ص 447.

(2) منصور جردان، الدكتور صروف عالما- رياضيا وفلكيا، المقتطف، مج 72، ج4، ص 418.

(3) فؤاد صروف، يعقوب العالم والإنسان، ص 13، منصور جردان نمر، بعد ستين سنة، المقتطف، مج 88، ج5، ص 569.

ومن ناحية ثانية، فإن وجوده في (المدرسة الكلية)- "كعبة العلم" كما اعتبرت الشميل، أو "مهد العلم" كما وصفها فارس نمر[1]، وعلى احتكاك مباشر مع أساتذتها الأجانب، الذين كان بعضهم يتابع باهتمام التطورات التي يشهدها العلم في أوربا، والنظريات والمذاهب العلمية الجديدة وما يثار بشأنها من ردود افعال واعتراضات- أقول أن ذلك قد أتاح لصروف أيضا الإطلاع على ما يجدّ من آراء ومذاهب علمية، وعلى الأخص في ما يتعلق بالمذهب الداروييني[2]. وأغلب الظن، انه في هذه المرحلة في حياته، أخذت تختمر في عقله الأقوال التي سمعها عن مذهب داروين وصار اهتمامه به يتزايد مع تزايد الأدلة التي تثبت له صوابه.

ويبدو لي أن اثنين من أساتذة (المدرسة الكلية) كان لهما، بشكل أو بآخر تأثير في ذلك، أحدهما هو (الدكتور أدون لويس- أستاذ الكيمياء والطبيعيات) الذي ثمة دلائل تشير إلى كونه من أوائل- أن لم يكن الأول- المؤمنين بصواب المذهب الداوريني، ومن أبرز المجاهدين به والساعين للدفاع عنه في (المدرسة الكلية) ولعل مما يؤيد استمداد صروف بعض آرائه من (أدون لويس) انه حين شرع، بعد إصداره مجلة المقتطف في نشر بعض المقالات التي تتحدث عن تطور النباتات والحيوانات وتنوعها، والتنويه في سياق تفسير ذلك، من الدكتور لويس[3]، كما ان مما يؤكد بالمذهب الداروييني وانتصاره له ردود أفعال قوية من لدن عمادة (المدرسة الكلية الطبية) والفئات المحافظة فيها، بادر صروف بالوقوف إلى صفه وكرس المقتطف للدفاع عنه، دون التفات إلى عواقب ذلك[4].

---

(1) المقتطف، مج3، ج9، ص245، ص246. وانظر أيضاً: فارس نمر، بعد ستين سنة، المقتطف، مج 88، ج5، ص569.

(2) إسماعيل مظهر، الدكتور صروف عالما- بيولوجيا، المقتطف، مج 72، ج4، ص 426.

(3) انظر إشارة صروف في ختام مقالة بعنوان (نبات الأرض وحيوانها) مزدانة بصور توضيحية، حيث يقول: "أن صور هذه النبذة مستعارة من جناب الدكتور لويس" المقتطف، مج3، ج11، ص 290-3.

(4) انظر: المقتطف، مج، ج3، ص 158-ج4 ص 233-. ج5، ص 289-ج6، ص 163، مج 9، ص 183، ج4، ص 243. وانظر أيضا ص من هذا الفصل.

وأما الثاني، فهو (الدكتور وليم فانديك- مدرس المواد الطبية والحيوان والهيجين)، الذي كان هو الآخر من المؤمنين بصواب المذهب الدارويني، بل انه لم يقف عند حد الإيمان بصوابه، وإنما حاول التماس أدلة جديدة تؤيده والتواصل، في هذا الخصوص، مع صاحب المذهب (تشارلس داروين) بالذات فقد أجرى بحثا بشأن "التغير الذي تغيراته كلاب سورية بحسب ناموس الانتخاب التناسلي" الذي عزا داروين إليه ارتقاء الأحياء وتطورها، وقد أجمل بحثه هذا في رسالة بعث بها إلى (داروين) طالبا منه نشرها في إحدى المجلات العلمية إذا استحسن ذلك.

وقد أجابه داروين برسالة قال فيها، بعد الديباجة "إني فكرت طويلا فرأيت أن أبعث مقالتكم الغراء الطبية المبحث العظيمة الفائدة إلى جمعية علماء الحيوان وأرجوهم إدراجها في أعمالهم وقد تجرأت فصدرت مقالتكم بملاحظات تناسب المقام فعسى أنها تحوز القبول لديكم، هذا وإذا طبعت الجمعية مقالتكم أرسلت لكم بنسخة منها وذلك لا يكون قبل بضعة أشهر من الآن وإذا لم تطبعها بعثتها إلى جريدة ناتشر العلمية لأني أرغب جدا في طبعها وحفظها كما ترغبون..."(1).

فهذان الأستاذان قد ساهما، كما يبدو، في التأثير على صروف وحمله على الاهتمام بالمذهب الدارويني والتفكير فيه، ويمكننا الافتراض، في ضوء ما نعرفه عن حرصه على التماس أدلة قاطعة تثبت صواب الآراء قبل أن يقرر تبينها- وما يقتضيه ذلك من الإطلاع على أدلة دعاة المذهب بشكل مباشر أن ذلك قد دفعه إلى مطالعة كتب داروين، وق

تكون الحجج والأدلة التي ساقها داروين لتأييد مذهب قد أقنعه بصوابه، إلا أن حذره وترويه أبقياه مترددا في اتخاذ موقف حاسم منه ربما في انتظار تهاوى ما تبقى من الحجج التي استند إليها خصوم المذهب في الاعتراض عليه، أو في محاولة لتكييف تفكيره وجعله (يهضم) ما يلزم عن المذهب من نتائج مخالفة للنصوص الدينية وبالأخص ما يرد في (التوراة) ويمكننا أن نتلمس مظاهر ذلك الحذر والتروي حتى في

(1) المقتطف، مج 7، ج1، ص 5.

ما نشر في بعض أجزاء السنوات الست الأولى للمقتطف، فهي تتضمن مقالات عديدة، سواء لغيره[1] أو له[2] تجعل مذهب داروين، ولكنها مثلما تستعرض الأدلة التي تؤيده تستعرض أيضا الاعتراضات عليه، مع أبرز الاعتراضات الدينية، التي غالبا ما تكون السبب في رفض المذهب.

ولم يكتف صروف بمطالعة مؤلفات داروين، بل طالع أيضا مؤلفات آخرين من دعاة مذهبه وأنصاره مثل (الفرد رسل ولس) و(سنت جورج ميفارت) و (هبربرت سبنسر) [3] والواقع أن سبنسر، من بين جميع أنصار المذهب الداوريني ومؤيد قد حظى لدى صروف بمكانه خاصة، ولا أدل على ذلك من تنويهه فيما بعد (عام 1904) بفضله، مشيرا إلى الدور الهام الذي قامت به كتبه، باعتبارها مؤشرا لأكثر الذين كتبوا في المواضيع الفلسفية والاجتماعية والطبيعية منذ أربعين عاما...

(1) أول مقالة نشرتها المقتطف، في هذا الشأن، كانت لرزق الله البرباري، بعنوان (في أصل الإنسان)، وعلى الرغم من أن كاتب المقالة لم يظهر تحيزا لمذهب داروين بل أورده باعتباره من جملة المذاهب التي قيلت في أصل الإنسان، ثم عقب عليه ذاكرا الاعتراضات التي أثيرت بشأنه، إلا انه مما يلاحظ أن صروف قد صدرها، ربما إمعانا في الحذر أو تنصلا من نتائجها، بقوله: "وردت الينا الرسالة الآتية من جناب الفاضل المعلم رزق الله البرباري فأدرجناها بحروفها"

انظر : المقتطف، مج1،ج12،ص279 وكذلك: د. بشارة زلزل، (ماهية الإنسان وأصله وزمان ظهوره على الأرض) المقتطف، مج2، ج10: ص 234.

(2) انظر، مثلا، نبذه له نشرها بعنوان (بيده الحياة والموت)، المقتطف، مج3، ج1، ص16، وانظر أيضا ما رد به على الشميل عند اعتراضه على هذه النبذة، المقتطف، مج3، ج7، ص176-7 وكذلك انظر المقالات التالية، والتي يسترشد في بعضها بآراء داروين، دون ذكر اسمه، في تفسير بعض الظواهر والحالات، وفي بعضها الآخر يذكره ولكن مقرونا بالتنصل من نتائج مذهبه المخالفة للنصوص الدينية: (اصل الإنسان وآثاره)، المقتطف، مج4، ج4، ص 89.

(إدراك الحيوان غير الناطق) المقتطف، مج4، ج4، ص92.

(أصابع الفرس)، المقتطف، مج5، ج4، ص 84.

(تأثير الاستعمال والإهمال في الجسد)، مج5، ج5، ص113.

(زمان وجود الإنسان)، مج5، ج9، ص 229-.

(3) المقتطف، مج15، ج10، ص 641، ج6، ص353.

ولا يعد أننا كنا نجد وحذرهم مرارا كثيرة إما باعتمادنا على ما رسخ في ذهننا من مطالعة كتب سبنسر أو على كتاب نقلوا عنه أو حذوا حذوه فله على المقتطف فضل لا ينكر .[1] وبالتالي فإننا نجد في أجزاء المقتطف، وعلى نحو متكرر استعراضا لفلسفة سبنسر وشرح آرائه والترويج لها[2] (ولقد كان أكثر ما شده إلى سبنسر وكتاباته، التي تتم- كما قال- عن سعة إطلاعه توسيع نطاق مذهب داروين، بحيث لا يقتصر على نشوء الأحياء وارتقائها، وإنما يشمل، أيضا، الإنسان والاجتماع الإنساني وما يتخلله من عادات وعبادة ولغة[3]. ويبدو لي أن كتابات سبنسر وجهوده في هذا الاتجاه هي التي جعلت عقل صروف (يستسيغ) المذهب الدارويني ويتكيف مع كل ما يمكن أن تلزم عنه من نتائج، وبالتالي أن يتبناه، باعتباره يمثل موقفا علميا تجاه كل ما يمكن أن تلزم عنه من نتائج، وبالتالي أن يتبناه، باعتباره يمثل موقفا علميا تجاه كل ما في الكون من ظواهر وكائنات، غير حية أو حية بما في ذلك الإنسان والاجتماع الإنساني، ولذا يعتبر سبنسر- فيما نقل عنه سلامة موسى[4]- أعظم المفكرين في العلم.

وكما أدى عمله في (المدرسة الكلية) إلى اعداده للدور الفكري الكبير الذي كان مقررا له أن يقوم به، سواء بما أتاحه له من إثراء ثقافته وتوسيع نطاقها، من ناحية أو بما أتاحه له من الإطلاع على ما يستجد في الأوساط العلمية الأوربية من آراء ومذاهب علمية، كم ناحية ثانية، فإنه، من ناحية ثالثة، أتاح له أن يعي بعمق مدى التخلف الذي يعاني منه مجتمعه، حضاريا وعلميا، قياسا إلى الغرب، وأن يفكر، تبعا لذلك، في الوسائل الكفيلة بتحقيق نوع من التواصل بين علوم الغرب ومعارفه من

---

(1) المقتطف، مج 29، ج2، ص105.

(2) انظر: المقتطف، مج 10،ج9، ص 513-مج 16، ج12، ص 806، مج 20، ج3، ص176- ج8، ص 564- مج 22، ج11، ص 818 مج 29، ج2، ص 105- ج4، ص 281- ج5، ص 383، مج 53، ج1، ص 21.

(3) المقتطف، مج 22، ج11، ص 818، مج 47، ج5، ص 425-

(4) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص 216.

ناحية وبين أبناء الشرق عموما وأبناء العربية على الخصوص من ناحية أخرى، والدور الذي يمكن أن يطلع به في هذا السبيل، وذلك أن شغفه المتزايد بالعلم وحرصه على متابعة كل ما يستجد فيه جعله، كما جعل زميله (فارس عمر) يطالعان بفهم المجلات العلمية والأجنبية المختلفة التي كانت تصل إلى مكتبة (المدرسة الكلية) وكان من تأثير ذلك فيهما إنهما أخذا يشعران بالحسرة والأسف لأن 'لغتنا العربية خالية من جريدة تبسيط فيها العلوم والفنون بسطا يقربها من أفهام القراء وتنشر فيها خلاصة المكتشفات الجديدة والتحقيقات المفيدة شهرا بعد شهر حتى يبقى أبناء الشرق عامة وتلامذتنا خاصة جارين مع العلم في سيرة الحثيث'[1] وإزاء ذلك فقد راودتهما فكرة الاشتراك في إصدار مجلة علمية شبيهة بتلك المجلات العلمية والأجنبية التي كانا يطالعانها. إلا أنهما نظرا إلى الفكرة، في البداية، بعين التردد وبدت لهما العقبات التي يمكن أن تعترض سبيل تحقيقها أقوى من أن يتمكنا من تجاوزها. فلقد كان مجتمعهما لا يحتمل شيئا من هذا القبيل ولا يشجع عليه، إذ أن النفور من العلم كان صفة ملازمة لأبنائه، عامتهم وخاصتهم. أما العامة فقد 'كانت في تلك الأيام تنفر من العلوم الطبيعية خصوصا اما لأنها لا تعلم مبادئها فلا تفهمها وأما لاعتقادها أنها تخالف الأديان وتناقض ما في الكتب المنزلة فتقر منها' وأما الخاصة، فقد كان أكثرهم من طلاب اللغة العربية والمتأدبين بآدابها، ولذا كانوا 'فلما يقدرون لغير اللغة العربية قدرا ولا لعلم غير علوم أهلها وأدبائها مقاما، وعلاوة على ذلك فإن الحكومة العثمانية كانت لا ترخص بصدور جريدة في بلادها إلا بشق النفس والتوسل بأقوى الوسائط وأنفذها ولم يكن لنا سبيل حينئذ إلى شيء من ذلك'[2] بيد أنهما ما لبثا أن تخليا عن ترددهما، غاضين النظر عن هذه العقبات، بتأثير التشجيع الذي لقياه من جانب أساتذتهما وأصدقائهما، وعلى الأخص (الدكتور كرنيليوس فانديك)، الذي ما أن أطلعاه على فكرتهما حتى تحمس لها أشد الحماس، ولم يكتف بأن اقترح عليهما تسمية المجلة (المقتطف) باعتبار أنها ستقوم على (اقتطاف)- 'ثمار المعارف والمباحث

(1) صروف، تاريخ المقتطف والعلم في عشرين عاما، المقتطف، مج 20، ج5، ص321.

(2) فارس نمرز بعد ستين سنة، المقتطف، مج 88، ج5، ص 563-4.

العلمية شهرا فشهرا وتـذيعها في الأقطـار العربيـة[1]، بـل وتكفـل بمهمـة استحـصال الرخصة السلطانية بأسرع ما يمكن لما كان له من منن على مدير المطبوعات في سـوريا حينئذ، وفي أول مايو 1876 صدر الجزء الأول من المقتطف باعتبارها (جريدة علميـة صناعية، تصدر أول كل شهر، لمنشأيها يعقوب صروف وفارس عمر" [2].

وعلى الرغم من أن الإشراف على المجلة، أو الجريدة كما كانت تـسمى حينئـذ، وإعداد موادها كان مشاركة بين منشئيها، إلا أن هذه المشاركة لم تكن بمعنى اشتراكهما في كتابة كل مقالة منه بل أن واحدا منا كتب بعض المقـالات والآخـر كتـب للـبعض الآخر[3].

ويمكن الافتراض أن كلا منهما كان إميل إلى الاهتمام بالموضوعات التي تتوافق مع العلوم التي يتولى تدريسها، وبالتالي فالمقـالات الـتي تـدخل ضـمن إطـار العلـوم الرياضية والطبيعية- وبخاصة الكيمياء والأحياء- كانت من ترجمة أو إنشاء صروف.

والواقع أن هذا الإشراف المشترك لم يستمر طويلا، ذلك انـه بعـد أن اضـطرت منشئ المقتطف ظروف معينة (سـتطرق إليهـا لاحقـا) إلى الانتقـال إلى مـصر في عـام 1885، ومواصلة إصدار المقتطف من القاهرة، عمـدا، عـام 1888، ولأسـباب تتعلـق بالتمويل، إلى إصدار أول جريدة يومية إخبارية أسمياها (المقطم) ومنذ ذلـك التـاريخ اختص (فارس عمر) بالإشراف على الجريدة، فيما اختص صـروف كليـا بالإشـراف على (المقتطف) وتحرير مادتها العلمية حتى آخر جزء صدر منها قبيل وفاته[4].

(1) المقتطف، مج 19، ج12، ص887.

(2) صروف، تاريخ المقتطف والعلم في عشرين عاما، المقتطف: مج 20، ج5، ص 321- وقد أعيد نـشر المقال في : المقتطف: مج 71، ج2، ص125- وانظر أيضا: فارس نمر، بعد ستين سنة، المقتطف، مـج 88، ج5، ص 562- وكذلك بج 120-ج1، ص4.

(3) المقتطف، مج 20-ج5، ص 325.

(4) صروف، تاريخ المقتطف والعلم في عشرين عاما، مج 20، ج5، ص 325، وانظر أيضا: خليل ثابت، سـيرة يعقوب صروف، المقتطف مج 71، ج2، ص 194. فارس نمر، بعد سـتين سـنة، المقتطـف، مـج 88 ج5، ص 569- أمين المعلوف، ذكريات دار المقتطف، مج 88، ج5، 687، نجيـب شـاهين ذكريـات المقتطـف، مج 88، ج5، ص 688، وانظر أيضا: المقتطف، مج 45 ج3، ص285/ الهامش.

ومنذ الجزء الأول للمقتطف، بل ومع مقدمة هذا الجزء، يمكننا أن نلمس حرصا واضحا على إبراز أهمية وفائدته، وبالتالي وجوب "الكد وتشغيل الدماغ" من اجل اكتسابه.

وعلى الرغم من أن (المقتطف) في حرصها على إبراز اهمية العلم وفائدته، قد ركزت، في المقالات التي تضمنتها الأجزاء الأولى، على تطبيقاته الصناعية ومنافعة العملية [1]، ساعية من وراء ذلك إلى تهيئة أذهان قرائها للاهتمام بالعلم وإزالة ما علق بها من تصورات خاطئة عن مضارها ولاسيما الاعتقاد بكونها تشكك في تعاليم الدين وفي ما جاءت به الكتب المنزلة- أقول على الرغم من ذلك، فإن أوضح دليل على ذلك، المقالة التي كتبها صروف بعنوان (العلوم الطبيعية) وجعلها مقدمة للجزء الثامن من السنة الأولى[2]، واستهلها بالقول:

إذا ثبت الفضل لعلم بمنافعه لم تبق حاجة لإقامة البرهان على لزومه أو للتردد من حيث مطايا الأفكار لإحرازه ولذلك كانت العلوم الطبيعية في غنى عمن يشهد بفضلها إذ هو ظاهر في كثرة منافعها ولذة مباحثها وسمو مواضيعها حتى أنزلت بين العلوم أرفع منزلة وتعشقتها العقول وهامت بها الأفكار، غير أنها كالورد سلطان الزهر لم تخل ممن يهجوها وينسب إلى أربابها الكفر والفساد زاعما إياها مجلبة للشك في الأقوال المنزلة وداعية إلى الغرور وإتباع الأهواء حالة كونها أحسن هاد إلى السداد وأفضل عاصم عن ارتكاب الفساد، وأنا نشفق أن بعضا من القراء المقتطف يظن كلامنا الآتي منطويا على ما لم نقصده فلذلك اقتضى أن نصرح هنا بسلامة مقصدنا وإخلاص نيتنا لما كانت بغيتنا إزالة بعض الأغلاط السائرة وتلك بغية حميدة أن كنا ممن هم أهل للفوز بها أو لم نكن أحببنا إظهارها دون أن نخص بكلامنا أحدا...

وكما يستدل من هذا النص، ومن عنوانه على الأخص، فإن صروف قد أراد بالعلم العلوم الطبيعية، التي أنزلت بين العلوم ارفع منزلة "والتي تشمل على وجه

(1) المقتطف، مج 1، ج1، ص1-2.

(2) المقتطف، مج 1، ج8، ص 169-.

التحديد "الفلسفة الطبيعية بفروعها والكيمياء وعلم وظائف أعضاء الجسد المعروف بعلم الفسيولوجيا"[1] والتي تتميز بكونها تعتمد، في سعيها إلى اكتشاف الحقيقة، طريقة في البحث قوامها الملاحظة الدقيقة، ووضع الفروض المحتملة، والاستقراء الطويل والتحقق من صواب الفروض بالاختبار، وصولا إلى حكم عام يضاهي في دقته أو يقارب دقة الحقائق الرياضية[2].

وعلى الرغم من أن كتابات صروف تعكس إعجابا شديدا، وبالتالي انحيازا تاما، إلى هذه العلوم، إلا أنها لا تخلو، في الوقت ذاته، من إشارات تعبر عن تحسسه لما يشوب هذه العلوم، لاسيما في أيامه، من قصور، سواء في مجالات بحثها أو في دقة أحكامها. فهو يعترف بأن هذه العلوم " لا تزال قاصرة عن حل كثير من المسائل بل هي قاصرة عن حل كل المسائل إذا أريد الرجوع بها إلى مبادئها الأولى وغايتها القصوى "وبالتالي فإن "كل ما نعلم حتى الآن ليس شيئا مذكورا بالنسبة إلى ما لا نعلمه"[3]، فنحن "لا نعلم مثلا كيف تبقى الحياة في حبة الحنطة ولا كيف تنبت وتصير سنبله، نعم أننا نقول أن حويصلاتها تمتص الرطوبة والغذاء من الأرض فتكبر وتنقسم وقد نشرح ذلك شرح المؤرخ ولكننا لا نستطيع أن نعمل مثله ونثبته بالامتحان كما نثبت تكون الملح من الصوديوم والكلور وتكون الماء من الأوكسجين والهيدروجين، ولا نعلم كيف تتولد النملة ولا كيف تفتكر وتدبر... من يعلم كيف تتولد الأفكار فينا من يعلم كيف ينقسم الغذاء في أبداننا... من يعلم أين كانت عقولنا قبلما ولدنا وكيف كانت والى أين تمضي بعدما تموت وكيف تكون... "[4]. كما انه يعترف، بأن هذه العلوم، من ناحية أخرى، " مع تمام التحري والتدقيق لا تخلو من قصور عن بلوغ غاية الكمال بل تبقى دون العلوم الرياضية المحضة في ذلك "وأنها لا تعدو، في حالتها

(1) المقتطف، مج 11، ج3، ص129.

(2)المصدر السابق، ص130.

(3)المقتطف، مج 43، ج1، ص 94، وانظر أيضا: المقتطف، مج 14، ج10، ص 683، مج16، ج 236، مج 59، ج4، ص 403، مج 68، ج2، ص 162-3.

(4)المقتطف، مج 36، ج3، ص 302.

الحاضرة، عن كونها "أحسن واسطة لانتقال العقول من طور الحكم بالجزم والبرهان القاطع إلى طور الحكم بالترجيح والاحتمال"[1].

بيد أن صروف يرى أن هذا القصور الذي تتسم به العلوم الطبيعية من حيث مجالات بحثها، ومن حيث وقوفها عاجزة عن الإجابة عن الكثير من التساؤلات، أو كون الإجابات التي نجمت في تقديمها إزاء بعض التساؤلات أقرب إلى الترجيح منها إلى اليقين، يرى أن ذلك كله مرده أن هذه العلوم ما زالت حديثة العهد بالبحث والاستكشاف ولم يتسن لها التخلص من العقبات التي كانت تعترض سبيلها إلا منذ عهد قريب، إذ "لم ينفض عنها غبار النسيان في ممالك أوربا إلا منذ عهد حديث جدا ولم يرحب بها الأوربيون حينئذ بل أعرضوا عنها ونكلوا بدعاتها تنكيلا، بل أن من أغرب ما يذكر في تاريخ المعارف الطبيعية أن نار أضدادها بقيت متأججة إلى أواسط القرن التاسع عشر ولم يخمد سعيرها إلا منذ سنين قليلة.... وما لنا ولأبعاد الشواهد والرجوع ثلاثين أو أربعين سنة فقد سمعنا هذا الصيف (صيف عام 1893) في قلب مدينة لندن خطبا دينية مفادها أن العلوم الطبيعية تدعو إلى الكفر وأن أصحابها من الجهلاء أن لم يكونوا من الأشرار...."[2] فإذا كان عند العلوم الطبيعية الحديثة بالبحث والاستكشاف لا يزيد عن "مئتي سنة فقط" وكان سبيلها إلى وقت قريب، حافلا بالعقبات والعوارض وحققت، مع ذلك، ما حققته حتى الآن، فليس من المستبعد أن تتمكن في المستقبل من معرفة ما غير معروف الآن، فإن (من يلتفت إلى تاريخ المعارف منذ خمسين سنة إلى الآن يستبعد أن تبقى مسائل كثيرة غامضة بعد خمسين سنة أخرى فقد قال العلماء انه يستحيل علينا أن نعرف ماهية كواكب السماء أو العناصر التي تتركب منها ولم يكن إلا قليل حتى ثبت أن النور يتكيف بحسب العناصر التي يمر بها أو يشع منها فصرنا نمتحن نور الكواكب فنعرف عناصرها كما نعرف عناصر المواد الأرضية التي نلمسها بأيدينا فلا يستحيل أن تكشف أساليب جديدة لمعرفة مالا نعرفه الآن"[3].

(1)المقتطف، مج 11، ج3، ص 130- 131.

(2)المقتطف، مج 18، ج1، ص 3، ص5.

(3) المقتطف، مج 41، ج6، ص 608-9. مج 49، ج1، ص 95.

وما يصدق على ذلك، يصدق أيضا على القصور الذي تتسم به أحكام العلوم الطبيعية إذ أن ذلك أيضا مردة إلى حداثة عهدها بالتصدي لاستكشاف غوامض الكون وأسرار الطبيعية وجدة طريقتها في البحث، وأن الدلائل والشواهد تشير إلى أنها في سبيلها إلى أن تقارب، في دقة أحكامها وثبوتها، دقة وثبوت القضايا الرياضية فهي "قد تعززت كثيرا في هذه الأيام حتى قاربت العلوم الرياضية في ثبوت كثير من قضاياها فصار العلماء الطبيعيون يستخرجون المجهولات من المعلومات وينبئون بحوادث لم تقع تحت المشاهدات متدرجين إليها تدرجا بما لديهم من المقدمات"[1].

ومع ذلك، فإنه ليس المهم، برأي صروف، أن تكون الأحكام التي تتوصل إليها العلوم الطبيعية ثابتة بقدر ما يهم كونها قادرة على تفسير أو تعليل الظواهر والأحداث الطبيعية، وهنا يمكن أن نلاحظ أن صروف قد نزر إلى المبادئ العلمية- ربما بشكل غير مقصود في بادي الأمر -نظرة (براجمانية) إذ نراه يقسم المبادئ، العلمية إلى (حقائق) وإلى (أحكام) أما الحقائق "فهي تتغير بمرور الزمان وتقدم المعارف كما لم تتغير الحقائق الرياضية من أيام اقليدس وارخميدس إلى الآن ولن تتغير أبد الدهر" وأما الأحكام "فقلما تثبت على حال واحدة والغالب أن يعد الآن حكما تقررا بالأدلة الكثيرة يأتي وقت ينقض فيه"[2]. وهو لا يرى في ذلك مدعاة للاستغراب لأن "أعمال الإنسان محدودة فيستحيل أن يكون استقراء لحوادث الطبيعة تاما جامعا لكل شواردها ولذلك يبقى باب الاحتمال مفتوحا، وحيث وقع الاحتمال بطل الاستدلال، ولا نقول هذا حطا من قيمة الكليات العلمية والقواعد الطبيعية أو إنكار لحقيقتها فإنها يجب أن تبقى مرعية معمولا بها إلى أن يكشف خللها ويستعاض عنها بما هو أصلح منها...."[3].

(1) المقتطف، مج 11، ج8، ص449.

(2) المقتطف، مج 14، ج8، ص 140.

(3) المقتطف، مج 22، ج1، ص2.

والواقع انه إذا كان صروف قد عبر عن نظرته (البراجماتية) هذه ضمناً في كتاباته[1] فإنه قد عبر عنها صراحة أيضا، من خلال سعيه إلى نشر أفكار الفيلسوف الأميركي البراجماتي وليم جيمس (1842-1910) ولاسيما ما يتعلق منها بطريقة التوصل إلى (الحقائق) بل والتعاطف معها إلى حد محاولته التوسع فيها، أو على حد تعبيره "التوسع في ما لابد من التوسع فيه لكي يتضح معناه لجمهور القراء فالكلام كلامنا ولو كان الأساس الذي بني عليه للأستاذ جيمس ومن ثم، وفي ضوء ذلك، فإننا نجده يتغاضى عن الطابع الاحتمالي أو التقريبي للنواميس التي تقرها العلوم الطبيعية ويؤكد، في مقابل ذلك صراحة على الطابع (البراجماتي) للحقيقة أو الحقائق العلمية، وربط أهميتها أو بالأحرى صوابها بمدى ما يمكن أن ينجم عنها من (منفعة) في "الاستدلال بالمعلومات على المجهولات، وفائدة في الأعمال وفي التوصل من المقدمات إلى ما يبنى عليها وفي اختصار طرق الاستدلال والوصول إلى النتائج من أقصر طريق، فكل رأي يصل بين الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات ويسهل الأعمال هو حق بنسبة ما يستفاد منه. كان الحق آلة للوصول إلى الأغراض"[2].

ولئن كان صروف قد نظر إلى أحكام الفلك نظرة (براجماتية) إلا انه حرص في الواقع على أن يحصر (براجماتية) ضمن أضيق الحدود الممكنة، أي ضمن حدود العلم، وفي نطاق التعامل مع أحكامه ومحاولة تبرير طابعها الاحتمالي والوقتي أي -بعبارة أخرى- أن (براجماتيته) كانت لصالح العلم وليس على حسابه، ومن هنا فإنه، إذ ترسخت قناعته بجداره الطريقة التي تعتمدها العلوم الطبيعية في سعيها إلى اكتشاف غوامض الكون وأسرار الطبيعة، أصبح لا يتساهل مطلقا في إقحام أية ظاهرة أو حادثة، لا تذهل ضمن نطاق بحث العلوم الطبيعية ولا تخضع لطريقتها في البحث، مملكة العلم. وبذلك غدت الطريق العلمية، بالنسبة إليه، بمثابة معيار يقيس به كل شيء، ويستبعد، وفقا له كل الظواهر والأحداث والآراء والاعتقادات والممارسات الغريبة أو الاستثنائية أو الخارقة،

(1) المصدر السابق، وانظر أيضا: المقتطف، مج 31، ج3، ص210.

(2)المقتطف، مج 31، ج7، ص 556-7 وانظر أيضا: مج 32، ج5، ص 345-ج6، ص 371.

ومن يتصفح أجزاء مجلة (المقتطف)، منذ بداية صدورها وحتى آخر جزء أشرف صروف على صدروه قبل وفاته، يمكنه أن يلاحظ الموقف الصارم والحاسم الذي اتخذه (صروف) إزاء كل ما بدا له انه ليس من العلم بشيء، كما يمكنه أن يتلمس الجهد الكبير الذي بذله من أجل أن يستأصل من عقول قرائه ما علق بها من آراء واعتقادات وما جروا عليه من ممارسات، مثل السحر، و(المندل أو علم الرمل) والعرافة، والتنجيم، ومعرفة الطالع أو الأنباء بالغيب والتكهن بالمستقبل وكشف المخبأ، والطلاسم، والرقي وتأثيرها في حفظ الإنسان من الأخطر والأسوأ، و(البشعة- أو البلعة)، والحسد (أو الإصابة بالعين)، وتوارد الخواطر(أو اشتراك القلوب) واستحضار الأرواح ومناجاتها واستخدامها وسيلة للكشف عن المخبأ أو الأنباء بالغيب أو للاتصال بين الأحياء، والتقمص و المغناطيسية الحيوانية وما يندرج تحتها من حالات يستشف منها إمكانية قراءة الأفكار أو معرفة الغيب واكتشاف الغوامض أو شفاء بعض الأمراض، وغير ذلك من الظواهر (الخارقة) التي لم يستطع العلم أن يميط اللثام عنها أو تعليلها وتفسيرها وفقا لطريقته، ناهيك عن مسألة أهم تتمثل في ما بدا لمعاصريه من تعارض بين ما قالت به (التوراة) وبين ما توصلت إليها العلوم الطبيعية، سواء في ما يخص ثبوت الأرض، أو قدم وجود الإنسان وكونه يرتد إلى ستة آلاف سنة- كما استخلص رجال الدين من التوراة أو الطوفان وشموله الأرض كلها، أو السفينة التي صنعها (نوح) وكيف انها اتسعت لكل المخلوقات التي حملها معه، أو في ما يتعلق بوجود الجن والعفاريت والشيطان وتأثيره في عقول الناس، أو المعجزات والعجائب التي تنسبها (التوراة) للأنبياء، وغير ذلك من الأمور التي اعتبرها قراؤه تمثل تحديا يقف العلم عاجزا إزاءها.

والواقع أننا إذا أردنا أن نجمل مواقف صروف من هذه الظواهر والمسائل فسنجد أنها تتراوح بين ثلاثة مواقف:

الموقف الأول يتمثل في النظر إلى بعضها بمنظار العقل وتمحيصها "بنار العلم" وبالتالي محاولة تعليلها تعليلا يؤيده العقل ويثبته الاختبار فلا تعود بعد ذلك غريبة أو خارقة، بل أكثرها مرده إلى خداع الحواس ونتاج الوهم(1).

الموقف الثاني يتمثل في أفكاره بعضها الآخر أفكارا تاما على أساس أنها مخالفة لما علمه البشر بالاستقراء والاختبار، وإنها لم يقم عليها دليل طبيعي محسوس مقنع يثبت صحتها إثباتا ينفي كل ريب(2).

---

(1)انظر: المقتطف، مج 13، ج4، ص 217- 222، مج 16، ج4، ص 235- 7 مج19، ج1، ص31. مج 22، ج5، ص 380.

وانظر أيضا محاولاته لكشف الحيل والألاعيب التي يقوم بها الحواة والمشعوذون مدعين أنها تندرج تحت باب السحر- المقتطف: مج7، ج5، ص 113- مج 21، ج1، ص 30-34.

ج2، 117-120 ج3، ص 195-8. ج6، ص 441-3. مج 26، ج1، ص 58-60، مج 28، ج10، ص 833- 40. مج 32، ج1، ص 67، مج 38، ج3، ص 237- 9 وانظر كذلك محاولته تعليل ظاهرة (الفنتريلكوست) أي المتكلم من بطنه: المقتطف، مج 31، ج4، ص 322-5، وانظر ما يقوله بشأن (العجائب والمعجزات) المقتطف، مج 28، ج10، ص 888.

مج 35، ج2، ص 811.

(2) انظر ما يقوله بشأن السحر والتنجيم، والمندل (أو علم الرمل)، والعرافة، وقراءة الكف، والزعم انه من الممكن بواسطتها العلم بالغيب والأنباء بالمستقبل وكشف المخبأ: المقتطف، مج 1،ج12، ص 283، مج2، ص28-31، مج3، ج8، ص205- 210، ج10، ص 306-8. مج 17، ج8، ص 497- 501 مج 19، ج2، ص 104-6، مج 25، ج6، ص 607. مج 30 ج12، ص 1033 مج 31، ج3، ص 260-1. مج 33، ج10، ص 890-891، مج 49، ص 260-1، مج 33، ج10، ص890-891، مج 49، ج4، ص 398 مج 51، ج5، ص 511، مج 58، ج 58، ج4، ص 405، مج 62، ج1، ص 89، مج 68، ج4، ص 463.

وانظر ما يقوله بشان التنويم المغناطيسي وإدعاء ممارسيه القدرة على معرفة الغيب واكتشاف الغوامض أو قراءة أفكار الغير: المقتطف: مج2، ج3، ص 54-8، ج7، ص 146-9، مج 31، ج4، ص 326، مج 44، ج4، ص 406، مج 47، ج6، ص 606-7، مج 48، ج1، ص 89، مج 48، ج2، ص ص 120-5، 185-188، 189، مج 51، ج2، ص 197، مج 56 ج6 ص 542-3 وانظر ما يقوله بشأن تحضير الأرواح ومناجاتها واستخدامها كوسيلة لمعرفة الغيب أو الاتصال بين الأحياء ومزاعم المؤمنين بالتقمص: المقتطف: مج3، ج8، ص222، مج 27، ج6، ص 599، مج 28، ج1، ص 94-5.

أما الموقف الثالث فيتمثل في الركون إلى تأويل النصوص الدينية الواردة في (التوراة) بحيث تغد ومتفقة مع ما توصل اليه العلم من نتائج واكتشافات[1].

وعلى الرغم من أن صروف قد التزم، منذ بداية نشاطه الفكري، جانب الحذر الشديد في انحيازه إلى العلم، وفي محاولته استئصال ما علق بعقول معاصريه من

=

مج 30، ج5، ص441، مج 31/ ج3 ص213-5 ج5، ص 516، مج 32، ج3، ص ص 210، 212، مج 33، ج3، ص 269- 272. مج 35، ج3 ص 982-5، مج 36، ج1، ص 41-5، مج 45، ج5 ص510-، ج6، ص 566 مج 47، ج2، ص 196- مج 49.

ج2. ص183، مج 54، ج3، ص303-. مج 55، ج1، ص076 ج2، ص166-7، ص0170 ج4، ص340، مج56، ج1، ص85. ج2 ص186- ج3، ص282. ج4، ص346. ج5، ص447. مج 58، ج4، ص404، ج5، ص509، مج 59، ج1، ص95 ج2، ص200. مج 60، ص198. مج 62، ج6، ص607. مج 64، ج1، ص109، مج 66، ج4، ص415-7.

وانظر ما يقوله بشأن حالات الشفاء التي تنسب إلى أهل الكرامات أو أدعياء القداسة المقتطف، مج33، ج3، ص247. مج 33، ج4، ص273- ج7، ص618 مج 55، ج4، ص ص 350، 351، 387، ج56، ج6، ص538. وانظر ما يقوله بشأن الطلاسم والرقي والأحجبة التي يزعم أنها تؤثر في الناس أو تقيم من الشرور والأخطار أو تشفيهم من الأمراض- المقتطف، مج 3، ج6، ص167. مج3، ج8، ص205-10. مج 14، ج10، ص679. مج 28، ج1، ص94. مج 32، ج3، ص ص 211، 213. وانظر ما يقوله بشأن (الإصابة بالعين) أو الحسد: المقتطف، مج 1، ج12، ص283، مج34، ج2، ص198. مج 46، ج1، ص97. مج 52، ج4، ص279 مج 58، ج4، ص408. وانظر ما يقوله بشأن المعجزات الواردة في (التوراة)، وبشأن وجود العفاريت والجن والملائكة والشيطان وتأثيره في عقول الناس، وبشأن وجود النفس ومصيرها بعد الموت: المقتطف، مج13، ج6، ص367-371. مج 15، ج1 ص25. مج 16، ج6، ص423، مج 21، ج7، ص546. مج 23، ج4، ص302 مج 26، ج4، ص375، مج 27، ج12، 1215، مج 33، ج6، 536 مج 35، ج2، ص811، مج 52، ج5، ص360-0 مج 53، ج3، ص300 مج 57، ج5، ص433، ص519. مج 58، ج4، ص404.

(1) انظر المقتطف، مج 13، ج7، 487، مج 14، ج4، ص 422.

مج 18، ج7 ص 433-7.مج 21، ج9، ص 693-. مج 26، ج5، ص 474، مج 28، ج2، ص 183. ص 5، ص 439. مج 31، ج1، ص 94، مج 35، ج2، ص 813-4، مج 54، ج1، ص 88. مج 60، ج2، ص 195، مج 62، ج6، ص 607، مج 66، ج3 ص276-.

اعتقادات وآراء قديمة، لإيمانه بأن "العقول كالمعدن بل إدخال الآراء الجديدة إليها أصعب لأنها محشوة بآراء قديمة يجب استئصالها منها أولاً"، وعلى الرغم من أن خطته في (المقتطف) كانت تقوم على نشر "ما يصح من الآراء الحديثة رويدا رويدا ملتزمين الحذر الشديد ولا نقطع بصحة شيء إلا بعد أن تزول كل شبهة فيه"[1]، أنقول على الرغم من ذلك فإن سبيله لم يكن ممهدا وسعيه فيه لم يكن خاليا من العقبات والعواقب فلكم كانت محاولة توضيح مسألة من المسائل في ضوء نتائج العلم واكتشافاته، سببا في إثارة ردود فعل عاصفة من جانب الأوساط المحافظة والمدافعة عن الأفكار والآراء القديمة، مما كان يضطر (المقتطف) إلى الاشتباك معها في معارك فكرية توقعها أحيانا في محن، بل كادت، في السنوات الأولى في صدورها، أن تقضي عليها وهي لا تزال في مهدها، ويكفي للتدليل على ذلك أن نشير إلى ما أثارته من ردود فعل شديدة إجابة للمقتطف ردا على سؤال وجهه إليها أحد القراء عن السحر وحقيقته، فقد ذكرت معرض إجابتها أن[2]:

"كل فنون السحر غير مبنية على أساس حقيقي وصحتها اتفاقية غير مستخرجة من مصدر علم وإنها أن تصدق مرة فقد كذبت مرارا، وأما الأسباب التي تحملنا عن إنكار صحة السحر فكثيرة منها أن كثيرا من أبواب السحر لما فتح للعالم جليا انه طبيعي ولا يمكن أن يصدق على الأمور التي يدعي بها السحرة، ومنها انا لم نر ولم نسمع أن للبشر علاقة بما هو خارج الطبيعة إلا بأمر أو بسماح منه تعالى وحده لا غير..."

وسرعان ما تصدت لها مجلة (البشير) الناطقة بلسان الآباء اليسوعيين في بيروت وشددت النكير عليها، محذرة الناس من قراءة (المقتطف) بدعوى أنها تنشر آراء مخالفة للدين وخاصة بين المسلمين، وكانت معركة فكرية ساخنة استنفر صروف لها قلمه، كما استنفرت أقلام كتاب عديدين بين مؤيد له ومعارض، حتى أدلت بدلوها

(1)المقتطف، مج 36، ج5، ص501.

(2)المقتطف، مج 2، ج2، ص 29.

شخصية إسلامية هي "العالم الشهير فضيلة الشيخ يوسف أفندي الأسير" الذي بعث إليها بفتوى قال فيها "ويفهم من كلام كثيرين من المحققين أن السحر كله تخيل "فخرجت المقتطف بفضله من محنتها بسلام[1]. ولم تكن هذه المعركة إلا واحدة من معارك عديدة[2] اضطرت المقتطف للاشتباك فيها وهي في سعيها من اجل نشر الأفكار والآراء العلمية.

---

(1) حول تفاصيل هذه المعركة وذيولها انظر: المقتطف، مج 2، ج10، ص220- مج 3، ج1، ص 29- مج 4، ج3، ص 85. ج5، ص 142، مج 8، ج12، ص 714- مج 20، ج5، ص 325. مج 88، ج5، ص 568- وانظر أيضا: فؤاد صروف، يعقوب صروف العالم والإنسانية، ص 48.
ومما تجدر الإشارة إليه أن صروف عمد: على أثر اعتراض (البشير) إلى نشر سلسلة من المقالات تحت عنوان (السحر غش) حاول فيها كشف أساليب السحرة والحواة وحيلهم. انظر: المقتطف: مج 3، ج8، ص205 ج10، ص 273-. ج11، ص 305، ص306-. ج12، ص 321، ص 333.. مج 4، ج1، ص 27-.

(2) خاضت المقتطف، علاوة على ذلك، غمار معارك فكرية أخرى، منها ما أثارته المقالة التي نشرت، في أحد أجزاء السنة الأولى، بشأن (دوران الأرض) من اعتراضات من جانب نائب بطريرك الطائفة الأرثوذكسية، على أساس أن القول بدروان الأرض يخالف ما ورد في "الكتب الشريفة المنزلة) انظر: المقتطف، مج1، ج6، ص 141- ج8، ص 171- ج10، ص217، ج12، ص 265-، ص 268-، مج 88، ج5، ص 568.
وانظر أيضا: فؤاد صروف، يعقوب صروف العالم والإنسان، ص 143.
ومنها أيضا النقاش الذي أثير بشأن المقالة المعنوية (الرأي السديسي في تكون السماوات والأرض) حيث استغل خصوم المقتطف مسألة لغوية (جمع لفظة سديم بسدام) فرصة للنيل منها، انظر: المقتطف، مج 7، مج 8، ص 193-. ج9، ص 225-. ج11، ص 278 ص 297، ص 301-317. ج12، ص 343.
ومنها النقاش الذي أثارته مجلة (البشير) حول ما كتبته المقتطف عن (ذهول الأدياك) انظر: المقتطف، مج 9، ج1، ص17- ص 47.
ومنها المعركة الفكرية التي نشبت على أثر المقالة التي نشرها صروف بعنوان (قبل الولادة وبعد الموت) عن مصدر النفس ومآلها بعد الموت والتي أثارت سجلا قاميا بينها بين مجلة (المشرق) التي أصدرها لويس شيخو عام 1897- ما لبث أن امتد إلى موضوعات أخرى. انظر: المقتطف، مج 30، ج12، ص 961- مج 31، ج1، ص 22-.ج10، ص 793- ج12، ص 1008-. مج 32، ج3، ص 200 مج 38، ج5، ص 434-. مج 45 ج2، ص 162. مج 68، ج4 ص 414-.

غير أن أشد معارك (المقتطف) ضراوة، وأطولها أمدا بل وأعمقها أثرا في الفكر العربي الحديث وإثراء له، إنما هي معركتها التي خاضتها دفاعا عن مذهب داروين وآرائه في التطور البيولوجي، وكانت بدايتها مع بداية السنة السابعة لصدروها ذلك أن صروف، على الرغم من انه كان قد سمع- كما عرفنا- بمذهب داروين من الدكتور شبلي شميل عندما كانا يواصلان دراستهما معا في (المدرسة الكلية)، إلا انه لم يعرها اهتمامه إلا بعد ذلك بعد سنوات، وتحديدا بعد شروعه في إصدار مجلة (المقتطف) ولقد تجلى هذا الاهتمام في مظهرين، تمثل المظهر الأول في نشره لمقالات كتبها بعض معارضي المذهب الذين عمدوا، بعد بسط آراء داروين إلى إيراد الاعتراضات اللاهوتية عليه(1). أما المظهر الثاني فقد تمثل في محاولته التنويه، أحيانا وعلى استحياء، ببعض آراء مبنية "على مقدمات غير مثبته ولا مرجحة "وإنها لم تثبت بالامتحان بعد ولا يصح الاستدلال بها لكونها لا تزال في حيز الاحتمال (2)، والحرص، علاوة على

=

ومنها السجال القلمي الذي نشب على أثر المقالة المعنونة (البحث الفلسفي الجديد) التي عبر صروف في سياقها عن أسفه لما لاحظه من تزايد اهتمام الكتاب والمفكرين، خلال سني الحرب العالمية الأولى، بالمسائل الروحية كمناجاة الأرواح والتليبثي وما أشبه، الأمر الذي أثار حفيظة (محمد فريد وجدي) عليه، والذي رد على مقالته بسلسلة من المقالات (15 مقالة) تحدث فيها عن أهمية المباحث الروحية مبينا أن تزايد الاهتمام بها انما يمثل انتصارا على الاتجاه المادي الذي أخذ ينحسر، محاولا إثبات وجود الأرواح وبقائها بعد الموت الذي أخذ ينحسر، محاولا إثبات وجود الأرواح وبقائها بعد الموت تحوم بين الأحياء من البشر، ذاكرا العديد من الأمثلة والشواهد على ذلك، مستدلا بها على خطأ اعتقاد (الماديين) بعدم وجودها بل انه لم يتردد في اتهام صروف ذاته بكونه(ماديا) انظر:

المقتطف، مج 53، ج6، ص 527- مج 54، ج1، ص 49-. ج2، ص 141- ج4، ص 321. ج5، ص 454-. ج6، ص 546-. مج55، ج1، ص 41-ج2، ص121- ج3، ص 222، ج4، ص 313-. ج5، ص 393-ج6، ص 485- مج 56، ج1، ص 41-. ج2، ص 145-. ج3، ص 246-ج4، ص 338-، ص 346-.

(1) انظر المقتطف، مج1، ج10، ص 321-. ج11، ص242- ج12، ص 279- مج2، ج10، ص 234--.

(2)انظر: المقتطف، مج 3ج1، ص 16-. ج7، ص 177.

ج9، ص 246 مج 4، ج4، ص 89، مج 5، ج4، ص 84-5. ج9، ص 230.

ذلك، على إيراد تلك الآراء على نحو يفهم منه أنها تتوافق مع ما جاء في (التوراة) بشأن قصة الخلق، كما يستدل على ذلك من النص التالي:

"خلاصة ما تقدم أن الأحافير آثار حيوانات ونباتات حقيقية ويستدل منها أن الحيوان وجد بعيد النبات ووجد نبات الماء الملح أولا ثم نبات الماء الملح العذب ثم نبات العذب ثم نبات البر ووجدت الأسماك أولا ثم الزحافات ثم الطيور ثم اللبونة أو ذوات الثدي وفي آخر الكل الإنسان وفقا لما جاء في التوراة فتأمل[1]".

غير أن صروف اغتنم، على ما يبدو، مناسبة وفاة (تشارلس داورين)، لكي يصرح بحقيقة موقفه من مذهبه وينتقل، بالتالي، من التلميح إلى التصريح، ففي الجزء الأول من السنة السابعة للمقتطف[2] نشر مقالة عن داروين تحدث فيها عن نشأته وأبحاثه واكتشافاته العلمية، وأثنى عليه للخدمات التي قدمها للعلم قائلا: ولم يقم في الناس غير نيوتن رجل كداروين استلم زمام الأذهان وحول إليه الأبصار وقاد البشر للبحث في كل مبحث شاءه والكشف عن الغوامض التي أحب كشفها، ولم يمتلك رجل الآراء بسطوة علمه كما امتلكها ولا شاهد شيوع مذهبه واستعظام آرائه كما شاهد.

".... وعدد الذين انحازوا إلى مذهبه في الارتقاء والتسلسل يكاد يعم العلماء ولذلك فإن مات فسلطانه يبقى دائما لأنه ليس لسلطان العلم زوال. ولا عتاب ولا ملامة أن أطنب أهل العلم بالثناء عليه فإنه أهل لأطيب الثناء. نقول هذا ونحن على يقين إن قولنا لا يرضي بعض القراء لأفكارهم على داروين رأيه في تسلسل الإنسان من بعض أنواع القرود المنقرضة فجوابنا على ذلك أننا لم نتعرض في هذه المقالة لانتقاد رأيه هذا ولم نثن عليه هنا إلا لخدمته العلم في كل ما قرره وحققه كما لا ينكره أحد ولتوجيهه أفكار إلى أمور كثيرة كان الناس عنها غافلين، وأما رأيه المشار إليه فلا

(1) المقتطف، مج 3، ج11، ص293.

(2) توفي تشارلس داروين في 19 نيسان 1882، ونشر صروف مقالته عنه بعد شهرين، انظر: المقتطف، مج 7، ج1(حزيران 1882) ص 2.

ينكر أن كثيرين ينفرون منه بدعوى مخالفته للدين ولكن آخرين لا يرون فيه هذه المخالفة حال كونهم من مشاهير علماء اللاهوت والفلسفة...[1]

ثم أردف هذه المقالة بمقالة طويلة، نشرت في جزأين متتابعين، بسط فيهما المذهب الداروين باعتباره أشهر مذاهب هذه الأيام وأعجب مبتكرات هذا الزمان[2] مختتما الحلقة الثانية من المقالة بقوله[3]:

"ولكن مهما ظهر بعد في المذهب الدارويني من القصور والخطأ أو زيد عليه من الصواب فلا شك انه مع قصوره يتضمن الآن حقائق راهنة وإنه قد أفاد أهل العلم فوائد كثيرة وفتح لهم إلى الغوامض سبلا عديدة فليقل فيه ما يقال أن المنصف يستبشر بالحق أين رآه ويقبله هبة من المولى كيف جاءه".

وعلى الرغم من أن صروف قد حاول التزام الموضوعية والحياد في استعراضه لتفاصيل المذهب مراعيا ذكر ما له وما عليه من حجج وأدلة، إلا أن ذلك لم يحل دون أن تقوم عليه قائمة المعترضين باسم الدين. فقد انبرت مجلة (البشير) للمقتطف متهمة إياها بالفكر لأنها مدحت داروين وفصلت مذهبه وأجلت رأيه[4].

والواقع أن ما زاد لهيب المعركة استعارا (الحادثة) التي شهدتها (المدرسة الكلية الطبية) اثر قيام أحد أساتذتها (الدكتور أدون لويس- أستاذ الكيمياء والطبيعيات بإلقاء (خطبة) دافع في سياقها عن المذهب الدارويني. وفي الوقت الذي أثارت فيه هذه (الخطبة) ردود فعل عنيفة من جانب عمادة (المدرسة) والفئات المحافظة فيها، تجلت إرغام الأستاذ المذكور على تقديم استقالته من (المدرسة)- الأمر الذي دفع اثنين من

---

(1) المصدر السابق، ص5-6.

(2) المقتطف، مج 7، ج2، ص 33.

(3) المقتطف، مج 7،ج3، ص 63.

(4) المقتطف، مج 8، ج12، ص714- مج 10، ص 389.

ومما يجدر ذكره انه عندما أصدر لويس شيخو مجلة (المشرق) عام 1897، فإنه اتخذ من المقتطف موقفا مماثلا لموقف (البشير) في ما يخص المذهب الدارويني. انظر:

المقتطف، مج 45، ج2، ص 162، مج 68، ج4، ص 414. ج6، ص 664.

زملائه (هما: الدكتور كرنيليوس فإن ديك، أستاذ الباثولوجيا و مدير المرصد الفلكي والميتورلرجي ونجله الدكتور وليم فان ديك مدرس المواد الطبية والحيوان والهيجئين) إلى تقديم استقالتيهما احتجاجا على ذلك[1]، فإن المقتطف سارعت إلى الوقوف إلى صف (الدكتور أدون لويس) بل ونشرت نص (خطبته) والنقاش الذي جرى حولها[2].

ومنذ ذلك الوقت، اقترن ذكر داروين ومذهبه باسم صروف بشكل علني وصريح وغدت (المقتطف) هدفا دائما للنقد والهجوم، بسبب ما قرر في أذهان

---

(1) المقتطف، مج 7، ج6، ص 163-.

(2) وقد نشرت (المقتطف) نص(الخطبة) تحت عنوان (المعرفة والعلم والحكمة) انظر: المقتطف، مج 7، ج3، ص 158-. ونشرت النقاش الذي جرى حولها في الجزأين التاليين، انظر: المقتطف مج 7، ج4، ص 233-. ج5، ص 289- ولعل مما تجدر الإشارة إليه، أن هذه (الحادثة) وذيولها كانت- فيما ذكر صروف وفارس نم فيما بعد - السبب في ترك عملها في (المدرسة الكلية) وانتقالهما إلى مصر، حيث وأصلا إصدار المقتطف، ابتداء من عام 1885 من القاهرة.

انظر: المقتطف، مج 20، ج5، ص 324، مج 71، ج2، ص 128 مج 88، ج5، ص 569.

إلا انه يبدو انه كان وراء الانتقال إلى مصر، علاوة على ذلك، سبب سياسي آخر ، كشف النقاب عنه (الدكتور زين نور الدين زين) غفي كتابة (نشوء القومية العربية) فقد نقل عن (فارس نمر): انه كانت قد تأسست في بيروت حوالي عام 1876(أي في العام ذاته الذي صدرت فيه مجلة المقتطف) جمعية سرية، ضمت عددا من خريجي(الكلية السورية الإنجيلية) وأبرز هم فارس نمر ويعقوب صروف وشاهين مكاريوس، أخذت تمارس نشاطا سياسيا سريا ضد السلطة العثمانية، منددة بظلمها داعية السوريين إلى الثورة والاستقلال، غير أن تشديد السلطة العثمانية وتزايد قمعها اضطر الجمعية إلى تجميد نشاطها بين عامي 1882 و 1883، ثم ما لبث أبرز أعضائها- فارس نمر يعقوب صروف وشاهين مكاريوس- أن قرروا، في عام 1885 مغادرة بيروت والانتقال إلى القاهرة، حيث أملوا أن يجدوا فيها أجواء سياسية وفكرية أكثر انفتاحا وتقبلا لنشاطاتهم السياسية والفكرية، إلا انه مما يلاحظ انه حتى واصل كل من نمر ومكاريوس نشاطهما السياسي فإن صروف قد تفرغ للنشاط الفكري والعلمي.

انظر: أسبيرو جسري، (الدكتور فارس نمر باشا)، المقتطف، مج 120 ج1، ص6-7. ص8. فؤاد صروف، يعقوب العالم والإنسان، ص 54 د؟ زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية، ص 60-61.د. وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية- السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ص 126- 7.

الكثيرين من القراء من انتصار صاحبها للمذاهب الفكرية ومناقضتها للعقائد الدينية[1] بل وحتى عندما اتخذ الدكتور شبلي شميل من المقتطف منبرا للدعوة إلى المذهب الداروني والترويج له، ناشرا فيها مقالاته المتطرفة والجريئة، فإن ردود الفعل التي كانت تثيرها مقالاته لم تكن تستهدفه هو بقدر ما كانت تستهدف صروف والمقتطف. فإذا نشرنا مقاله له... وعقبنا عليها بما نظن انه يزيل أذاها حملوا علينا وتركوه[2].

بيد أن كل ما تعرض له صروف من النقد والهجوم لم يزعزع قناعته المتزايده في صواب المذهب الداروني، ولم يصرفه عن سعيه إلى الدعوة إليه والتبشير به، حتى إننا قلما نجد جزءا من أجزاء المقتطف- لاسيما بعد سنتها السابعة، إلا وفيه شيء له صلة بهذا المذهب، أما توضيحا له، أو تفسيرا لظاهرة ما في ضوئه، أو إشارة إلى كشف جديد يعززه، أو تنويها بنشاطات أقطابه ونصرائه، بل لقد بلغ إيمانه بالمذهب الداروني[3] حدا من الرسوخ انه بات يتراءى له (علاوة على كونه قد نجح في تفسير

---

(1) المقتطف، مج9، ج4، ص 243-.

(2) المقتطف، مج 36، ج5، ص 501. وانظر أيضا: شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ج1، مقدمة ط2، ص 23.

(3) مما يلفت الانتباه أن ما لاحظناه في كتابات شبلي شميل من عدم الاقتصار على تسمية واحدة للمذهب الداروني، نلاحظ في كتابات صروف أيضا فهو الآخر قد استخدم تسميات عديدة للدلالة عليه، إذ أسماه تارة (مذهب داورين) أو (المذهب الداروني). انظر:

المقتطف، مج 7، ج2، ص 34، ج3، ص ص 61، 62، 63، ج6، 163. مج 8، ج12، ص ص 714، 716، مج 9، ج4، ص 241، مج 10، ج7، ص 389، مج 10، ج7، ص 319 مج 15، ج1، ص 1، ج10، ص 644، مج 55، ج1، ص 73.

مج 60، ج3، ص 304، مج 67، ص 61.

وتارة أخرى أسمياه "مذهب النشوء" انظر:

المقتطف، مج 15، ج6، ص 356، مج17، ج9، ص 595.

مج 19، 8، ص 572، مج 62، ج4، ص 392، مج 67، ج3، ص 248، ج4، ص ص 365، 366 مج 68، ج6، ص 664.

وتارة ثالثة أسماه (مذهب الارتقاء) انظر:

الكثير من الظواهر الغامضة في علم الأحياء[1]، وإن الأدلة التي تؤيده وتثبت صوابه كثيرة[2] بسيطا وواضحا بحيث لا يملك العقل إلا أن يؤمن به.

ومن هنا كان استغرابه من "أن أكثر الذين بالغوا في تكفير القائلين بمذهب النشوء والارتقاء يعتقدون أو يجب أن يعتقدوا أن الرجل مخلوق من التراب والمرأة من ضلع في صدر الرجل[3]" ومن إبداء بعض الناس استيائهم من "أن يقال لهم أن الإنسان في جسمه حيوان مثل سائر أنواع الحيوان ولو كان أرقى منها كلها وهو بالعقل لا بالجسم إنسان"[4]. أما في ما يخص اعتراضات رجال الدين المسيحي على نتائج المذهب، بدعوى مخالفتها لما ورد في (التوراة) فقد ذهب صروف إلى أن رجال الدين المسيحي لم يكونوا منذ البداية مجمعين على قيام هذه المخالفة، وإن العديد منهم ذهبوا

المقتطف، مج 10، ج7، ص ص 388، 390، 391.

وتارة رابعة أسماه (مذهب النشوء والارتقاء) انظر:

المقتطف، مج 10، ج7، ص 389، مج 15، ج6، ص 353. مج 35، ج4، ص 403.

وتارة خامسة أسماه (مذهب التحول) انظر:

المقتطف، مج 11، ج9، ص ص 538، 539، 540، مج 13، ج12، ص 846، مج 14، ج1، ص ص 70، 71.

وتارة سادسة(مذهب التحول والارتقاء) انظر:

المقتطف، مج 13، ج2، ص 75.

وتارة سابعة (مذهب التسلسل) انظر:

المقتطف، مج 7، ج2، ص34.

وتارة ثامنة، (مذهب دارون في الارتقاء والتسلسل) انظر:

المقتطف، مج 7، ج1، ص5.

وتارة تاسعة، (مذهب النشوء الطبيعي) انظر:

المقتطف، مج 35، ج3، ص828.

(1) المقتطف، مج 7، ج1، ص62-3. مج 68، ج6، ص 664.

(2) المقتطف، مج 15، ج1، ص1، مج 16، ج1، ص 69، مج 60. ج2، ص 197، مج 67، ج1، ص 61.

(3) المقتطف، مج 53، ج4، ص 403، وانظر أيضا: مج 33، ج7، ص 591، مج 55، ج3، ص 232-3.

(4) المقتطف، مج 66، ج4، ص361.

إلى أن مذهب الارتقاء لا يخالف منطوق التوراة بل لا يخالف تعاليم الكنيسة الكاثوليكي يمكن أن يقبله ولا يكون في خطر[1] ثم ما لبثت الأدلة والبراهين التي توصل إليها العلماء والمؤيدة للمذهب تتزايد حتى انضم إليهم جمهور عظيم من رجال الدين واعترفوا على رؤوس الاستشهاد بأن مذهب التحول هو الحق الذي يطابق أعمال الباري في خلقه وأقواله في كتبه، والذين لم يسلموا بصحة هذا المذهب منهم يقدرونه قدره ويجلون مقام أصحابه خلافا لما يفعله جهلاؤهم وصغار العقول منهم[2].

والواقع أن مذهب داروين في النشوء والارتقاء لم يكن يمثل بالنسبة لصروف مجرد مذهب علمي ينحصر دوره التفسيري ضمن حدود علم الأحياء- النبات والحيوان فقط بل استحال لديه إلى ناموس شأن كل ما في الكون[3]. ويمتد سريانه إلى ما يفترض انه بداية نشأة الكون وأصله، أي (الهيولي) وتحولها إلى سدام وشموس و سيارات وكواكب، ثم تحولها على كوكب الأرض، من جماد إلى كائنات حية، من نبات وحيوان وإنسان، وإنه مثلما سرى على هذه كلها، فإنه سرى أيضا- وسيظل يسرى على كل ما يتصل بالإنسان من عادات واعتقادات وشرائع ومعارف وفنون وعلوم

(1) المقتطف، مج 10، ج7، ص 391، وانظر أيضا: مج 7، ج1، ص6. مج 9، ج4، ص 241- مج 15، ج6، ص 353-5، مج 20، ج7، ص 546-7، مج 36، ج1، ص98، مج 50، ج3، ص 302 مج 58، ج5، ص 511-2 مج 68، ج4، ص 414-5.

(2) يعقوب صروف، فصول في التاريخ الطبيعي من مملكتي النبات والحيوان (القاهرة مطبعة المقتطف 1931) ص 99.

ولعل مما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن صروف، مثلما حرص على نفي مخالفة المذهب الدارويني التعاليم الدين المسيحي، فإنه حرص أيضا على أن ينفي مرارا الشكوك والتهم التي أثيرت بشأن العقيدة الدينية لدعاة المذهب وأشهر أنصاره مثل داروين، وولس، وهكسلي، وسبنسر انظر: المقتطف، مج 29، ج2، ص 182، ج4، ص 285، مج 30، ج3، ص 243 مج 43، ج6، ص 521، مج 46، ج2، ص 197- مج 50، ج3، ص 302، مج 67، ج1، ص ص 57، 60.

(3) المقتطف، مج 60، ج2، ص 197.

وغير ذلك من مظاهر النشاط الإنساني[1]. وعلى هذا الأساس، وفي ضوء هذه النظرة إلى مذهب النشوء والارتقاء، أقام صروف تصوره عن نشأة الكون والحياة وتطورها وارتقائها وصولا إلى الإنسان والعمران البشري، ومن ثم تصوره عن مستقبل الإنسان ومصيره في آخر المطاف.

فالكون يرتد أصله إلى فضاء لا متناه من حيث المكان[2]، تتخلله هيولي أو مادة تنطوي في ذاتها على قوة، وعلى الرغم من أن المادة والقوة، تعتبران نظريا شيئان، إلا انهما في الواقع أقرب إلى أن يكونا شيئا واحدا، فهما متلازمان دائما بحيث يستحيل الفصل بينهما عمليا، ولعل من الأصواب اعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة، ذلك أن المادة تنحل إلى قوة وأن القوة تتركب فتصير مادة... فتكون المادة والقوة صورتين مختلفتين لشيء واحد أي أنهما وجدتا معا[3].

والمادة قوامها (دقائق) صغيرة، وهذه مؤلفة من أجزاء صغيرة جدا تسمى (الجواهر المفردة) وهذه بدورها تنحل إلى كهربائية (أو إلكترونات) إيجابية وسلبية[4].

أما القوة فتتمثل أساسا في (الحركة) التي تتخلل الجواهر المؤلفة للمادة وهذه الحركة تتجلى في مظاهر وأشكال عديدة، سواء على شكل حرارة، أو ضوء، أو كهربائية، أو مغناطيسية، أو اللغة كيمياوية، فالقوى، متعددة الأشكال ومن غريب أمرها أن كل شكل منها يقبل التحول إلى شكل آخر فالحرارة تتحول إلى كهربائية أو نور والنور إلى كهربائية أو حرارة والكهربائية إلى نور أو حرارة وهلم جرا دلالة على

---

(1) المقتطف، مج 10، ج7، ص 389-0. مج 22، ج11، ص 818-9، مج 47 ج5، ص 425، مج 62، ج4، ص 392 مج 68، ج6، ص 664.

(2) المقتطف، مج 69، ج3، ص 342.

(3) المقتطف، مج 41، ج5، ص 513.

(4)المقتطف، مج 11، ج1، ص 21، مج 13، ج8، ص 512-. ج1، ص 661-2 مج 55، ج3، ص 260، ج5، ص 361. مج 66، ج3، ص 346. مج 69 ج1، ص112.

أن اصل القوات كلها قوة واحدة قابلة للظهور بمظاهر مختلفة... وهي مع اختلاف مظاهرها تبقى كميتها في الكون واحدة..."[1].

والمادة والقوة ليستا قديمتين بل هما محدثتان نشأتا من كون آخر غير منظور ذلك أن "في الكون غير المنظور كائنا عاقلا يفعل فيه أفعاله على طرق معقولة فرقي غير منظور حتى جعله جواهري وقوى في رتبة المنظور" (والكون غير المنظور بدوره قد نشأ من كون آخر قبله مختلف عنه في رتبته وهذا مما قبله وهلم جرا..."[2].

فالكون إذا محدث، نشأت مادته من كون آخر قبله، يدل عليه العقل ولو لم تدركه الحواس، "بقدرة كائن عاقل فيه".

وجريا على ناموس النشوء والارتقاء، كانت بداية هذا الكون ونشأته من المادة والقوة، حيث كانت المادة جواهر متفرقة تتخلل فضاء الكون منتشرة فيه، وهي في غاية الدقة واللطافة، وخلال حقب وعصور متطاولة أخذت إليك الجواهر تتجمع وتتكاثف، بفعل القوة الكامنة فيها، مكونة سديما هائلا، ومن أجزاء من هذا السديم، وخلال دهور طويلة، تكونت شمسنا وسياراتها، ومنها الأرض التي نعيش عليها، فشمسنا وسياراتها كانت سديما أو جزاء من سديم أشع شيئا من حرارته في الفضاء فتقلص إلى مركزه، ولما تقلص دار على محوره، ونتيجة لهذا الدوران انفصلت أجزاء منه، مكونة حلقات تدور حوله، وما لبثت هذه الحلقات أن استحالت إلى السيارات التي تدور الآن حول الشمس.

وكانت الأرض إحدى هذه الحلقات، انفصلت عن الشمس ودارت حولها، وكانت في البداية غازا شديد الحرارة، ولكن بعد أن كرت الدهور عليها برد سطحها وسمكت قشرتها وصارت كرة مجوفة مملوءة من داخل بالغاز، وحينئذ ابتدأت أدوارها الجيولوجية وأخذت هيئتها تتشكل، فتكون البر والفصل عن البحر شيئا فشيئا وزاد اتساعا وارتفاعا[3].

---

(1) المقتطف، مج 10، ج12، ص 729.

(2) المقتطف، مج 11، ج1، ص 24، مج 33، ج2، ص 175.

(3) المقتطف، مج 10 ج12، ص 732 وانظر أيضا: مج 3، ج3 ص 61-2 مج 8، ج3، ص 129 مج 10، ج7، ص 389- 9- مج 51، ج2، ص 199 مج 57، ج2، ص 95.

وبمرور الوقت، غدت الأحوال والشروط، على سطح الأرض، مناسبة لنمو الأجسام الحية بقوة الله تعالى أي انتقال المادة مما نسميه جمادا إلى ما نسميه حيا وذلك أن الخالق أوجد الموجودات الأرضية وأوجد فيها قوة الحركة والاستعداد للنمو الحيوي متى توافرت أسبابه[1]. وعلى الرغم مما يتراءى الآن من وجود فصل تام بين الجماد والحي إلا أن (هذا الفصل غير شاسع كما يتوهم البعض بل كانت الموجودات الحية وغير الحية سلسلة كثيرة الحلقات ضاعت حلقة أو أكثر من حلقاتها وبقي قسماها يدلان على ما كان بينهما من الاتصال. وأعلى طبقات الجماد وهي البلورات أو طبقات الحي متشابهة ومتماثلة من وجوه شتى.... إلا أن البلورات لم تزل تتولد من نفسها وأما الأحياء فلا تتولد الآن من نفسها في ما نعلم وسبب ذلك على ما يظن أن المعدات اللازمة للتبلور لم تزل موجودة في الأرض وأما المعدات اللازمة للحياة فقد زالت منها لأن شؤون الأرض اختلفت كثيرا في الحر والبرد والضغط عما كانت عليه في العصور الأولى التي ظهرت فيها مبادئ الحياة[2].

ولقد تجلت الحياة، أول ما تجلت، بالبروتوبلازما، التي شكلت قوام أبسط الأجسام المادية الحية، أي الحويصلة الأولى التي لم يكن فيها إلا قدر ضئيل جدا من مظاهر الحياة ولا تفرق عن البلورات الجوامد إلا قليلا، ثم ما لبثت الأجسام الحية أن ارتقت وتطورت، بتأثير ما طرأ على الأرض من التغير والانقلاب خلال عدة ملايين من السنين، فازدادت تركبا واختلافا حتى نشأ النبات أولا، في المياه المالحة ثم في المياه التي تجمع بين الملوحة والعذوبة ثم في المياه العذبة، وبعد ذلك نشأ الحيوان على شكل أسماك تسبح في الماء، ثم نشأت الزواحف التي أخذت تتجه نحو البر، ثم الطيور، ثم الحيوانات اللبونة، بما فيها القرود، ثم، وبعد زمن

(1) المقتطف، مج 69، ج1، ص 112.

(2) المقتطف، مج 14، ج11، ص 747-8 وانظر أيضا، مج 14، ج9، ص 642.

طويل كان الإنسان "سيد المخلوقات" الذي بلغ الارتقاء به ذروة ما بلغه حتى الآن[1].

ولقد كانت كل هذه الأحياء محكومة في نشأتها، بتظافر ظروف طبيعية مناسبة تهيئ لها فرص الوجود، إذ لم يظهر نوع من أنواعها، حتى أعدت له الأسباب ودعت الأحوال إلى ظهوره، فلم تظهر النباتات والحيوانات البحرية حتى برد وجه الأرض ورسب ماء البحر ولم تظهر النباتات البرية حتى ظهر البر وبرد ولم تظهر آكلات العشب حتى كثر النبات ولم تظهر الضواري حتى سمنت آكلات العشب[2].

كما أن تلك الأحياء كانت محكومة، في استمرار وجودها وازدياد تركيبها وتنوعها، وبالتالي ارتقائها حتى صارت على ما هي عليه في الوقت الحاضر- كانت محكومة في ذلك كله، بناموس طبيعي يسرى عليها كلها بصرامة هو "ناموس الانتخاب الطبيعي"، ذلك أن تكاثرها عظيما من جهة، وتباين أفرادها من حيث امتلاك الصفات والخصائص التي تمكنها من مواجهة الظروف المحيطة بها وأحوال الزمان والمكان من جهة أخرى، قد جعلها تخضع جميعا، وعلى مر العصور، لعملية انتخاب أجرتها الطبيعة، وبموجبها رشحت للبقاء تلك الكائنات التي تستطيع تحمل ظروفها وأحوالها أو مواجهة عدوان غيرها من الكائنات عليها، لما تمتلكه من خصائص وصفات تجعلها أقوى من غيرها وأنسب للمعيشة وبالتالي أصلح للبقاء، في حين قررت سقوط أو إنقراض الكائنات الأخرى التي عجزت عن الصمود بوجه ظروف الطبيعة، من حر وبرد وجوع ومرض، أو التصدي لعدوان غيرها، لافتقارها إلى الخصائص والصفات التي تمكنها من ذلك.

---

(1) المقتطف، مج 3، ج3، ص 62؛ مج 3، ج11، ص 291، مج 5 ج9، ص 229- مج 12، ج6، ص 345-6 مج 22- ج4، ص 246/ الهامش. مج 29، ج10، ص 917- مج 32، ج3، ص 258-. مج 34، ج6، ص 361، ص73، ج2، ص 121.

(2) المقتطف، مج 3، ج11، ص 291.

وكان هذا شأن الأحياء كلها، من نبات وحيوان وإنسان، منذ وجدها "فإنها كلها في جهاد دائم مع نواميس الكون وقوى الطبيعة وفي حرب عوان بين أجناسها وأنواعها.

وكم من جنس تلاشى ونوع انقرض في ثنايا أزمان الدهر، أسأل طبقات الأرض وأحافير المتحجرات تنبئك آثارها كما تنبئك رفات المعارك وساحات القتال، ولكن كانت نتيجة هذا الجهاد التدرج من البسيط إلى المركب ومن الساذج إلى المتقن ومما يكثر نتيجة هذا الجهاد التدرج من البسيط إلى المركب ومن الساذج إلى المتقن ومما يكثر فيه التبذير إلى ما يقل، والإنسان سيد المخلوقات لم يبلغ من الارتقاء إلا بعد أن توالت عليه قرون طوال وهو يقاوم الجذب والدفع والحر والبرد والمطر والقيظ والرياح والإنواء وعوادي الأمراض وأسباب الأدواء وكل عوامل الضعف والفناء...."[1].

وكما تدل طبقات الأرض وأحافير المتحجرات على الجهاد الذي خاضته الأحياء منذ وجودها، سعيا من اجل البقاء، فإنها تدل أيضا على أنها جميعها قد نشأت من أصل واحد أو بضعة أصول ثم تدرجت وترقت من البسيط إلى المركب ومن الساذج إلى المتقن، فهي، لي ما يتراءى فيها من اختلاف ظاهري في الحجم والشكل واللون والطبائع، متماثلة باطنا في البناء والتركيب كأنها كلها من شجرة واحدة وأصل واحد تشعبت شعبا كثيرة جريا على ما تقتضيه أحوال الزمان والمكان ولكنها حافظت على أصلها الذي تفرعت منه...."[2]. وهي، ابتداء من أدناها مرتبة في سلم الارتقاء وانتهاء بأرقامها مرتبة، تتصف بخصائص وصفات متماثلة توصل بعضها ببعض. ففي الجماد كل ما تستدعيه الحياة فإن دقائقه متحركة على الدوام، وهي في حركاتها لا تختلف كثيرا عن حركات بعض الأحياء الدنيا كالأميا، بل أن حركاتها تكاد تكون

---

(1) المقتطف، مج 73، ج2، ص 121، وانظر أيضا: مج 3، ج8، ص 223 مج 7، ج1، ص 3. ج3، ص 57-. مج 14، ج3، ص 156-9. مج 22، ج4، ص 246 مج 30، ج10، ص 790-3.

(2) يعقوب صروف، فصول في التاريخ الطبيعي، ص 230.

واحدة من النوع ولو اختلفت في الدرجة"[1]. والجماد علاوة على مشاركته النبات وبالتالي الحيوان في إنطوائه على الحياة، فإنه يشاركهما أيضا في انطوائه على الحس[2]، بل أننا "كلما دققنا البحث وجدنا أن بعض أفعال الجماد والنبات والحيوان متشابهة في النوع ولو اختلفت اختلافا كبيرا جدا في الدرجة، قل ما شئت في سبب ذلك قل أن سببه كونها مخلوقة على أسلوب واحد أو كونها متسلسلة بعضها من بعض بفعل خالقها مباشرة أو بنواميس سنها لها فإن النتيجة تبقى واحدة لا يمكن إنكارها ولا حجبها عن العيون وهي أن المخلوقات الحية وغير الحية متصل بعضها ببعض ويظهر فيها الارتقاء من البسيط إلى المركب"[3].

والإنسان على كونه "سيد المخلوقات" لا يتميز عن ما دونه من الحيوانات شيء منها... والفرق بينهما في الكم لا في الكيف"[4]. بل هو في تركيب جسمه لا يختلف عن تركيب أدنى الموجودات في سلم الارتقاء، أي الجماد، فمكونات جسمه لا تعد وعناصر مادية وقوى طبيعية" فإن أجسامنا مركبة من عناصر معلومة وقد كانت كلها في الأرض قبلما تكونت منها أجسامنا وستعود إلى الأرض بعد ما نموت وتنحل هذه الأجسام وفينا غير العناصر المادية قوى طبيعية مرجعها إلى الحركة وهي مستمدة من حرارة الشمس ونورها وكهربائيتها... "[5] وبالتالي فإن الموجودات الأرضية كلها من جماد ونبات وحيوان وإنسان تنطوي على دلائل على وحدة أصلها وهي لا تختلف عن بعضها البعض إلا في درجة ارتقائها وتطورها.

وكما سرى ناموس النشوء والارتقاء، في الماضي، على نشأة الكون وارتقاء الكائنات وكما هو سار عليها في الوقت الحاضر، فإن سريانه سيمتد ويستمر في

---

(1) المقتطف، مج 14، ج11، ص 748. وانظر أيضا: مج 33، ج 4، ص 301 مج 59، ج3، ص 210.

(2) قارن: مج14، ج11، ص 748 مع ما يقوله صروف في كتابه: فصول في التاريخ الطبيعي، ص ص 17، 4، 125.

(3) المقتطف، مج 59، ج3، ص 210.

(4) المقتطف، مج 4، ج4، ص93. وكذلك: كتاب فصول ص60 – فما بعد.

(5) المقتطف، مج 49، ج1، ص95.

المستقبل أيضا حتى يستحيل الكون أخر إلى الحالة السديمية التي كان عليها أصلا ونشأ منها، ذلك أن الشميل، نتيجة لما تفقده على توالي الأزمان من حرارتها ونورها، لا تلبث أن تبرد وتظلم تدريجيا، حتى لا يبقى فيها ما يكفي لحفظ حياة المخلوقات الحية فيبيد النبات والحيوان عن وجه الأرض ويبيد معها الإنسان، ويتواكب ذلك مع ميل الأرض، نتيجة معاوقة الأثير للاقتراب تدريجيا من الشمس فيما هي تدور حولها في فلك لولبي حتى ترتطم بها، الأمر الذي يسفر عنه تحطم الأرض، وابتلاع الشمس لها كما جادت بها في البداية، وكذلك استعادة الشمس لحرارتها ونورها، ثم تأخذ حرارة الشمس في التناقص كما تناقصت قبل وقوع الأرض عليها حتى تبرد على توالي الأزمان وما يصدق على الأرض وارتطامها بالشمس وما يسفر عن ذلك يصدق أيضا على غيرها من السيارات حتى ترتطم السيارات كلها بالشمس وتندمج فيها مؤلفة وإياها جسما واحدا بلا حرارة ولا نور، ثم لا يلبث هذا الجسم أن يداني، بعد أزمان، كوكبا من الكواكب الثابتة حتى يصطدما معا وتتأجج من جرّاء ذلك تحيلها إلى بخاربل تصيرهما غازا منتشرا في الكون وسديما أكبر من سديم الشمس وسياراتها. وبعد ذلك تمر أزمان وأزمان يبرد خلالها هذا السديم تدريجيا وتنفصل عنه حلقات تستحيل إلى سيارات أكثر عددا من سيارات نظامنا وأكبر منها، تدور حوله مؤلفة بذلك نظاما شمسيا أعظم من نظامنا الحالي، ثم يشهد هذا النظام الشمسي ما سيشهده نظامنا، فتخمد شمسه وترتطم سياراته بها بالتعاقب وتندمج بها مؤلفة وإياها جسما واحدا بلا حرارة ولا نور، وبعد ذلك، وخلال أزمان وأزمان، يداني هذا الجسم نظاما آخر من نظامات الكون فيصيبهما ما أصاب سالفيهما ويتضامان مؤلفين معا جسما واحداً وهلم جرا بضم نظام إلى نام وصيرورة الاثنين واحدا إلى أن تأتي أزمان فيها يصير كل ما في هذا الكون جسما واحدا قد نفذت منه القوة المهيئة للفعل فلم يعد فيه حياة ولا يرجى من قوته نفع...' وبذلك تكون نهاية الكون إن كان له نهاية'[1].

(1) المقتطف، مج 10، ج12، ص731-2. مج 11، ج1، ص25.

وهكذا استحال مذهب النشوء والارتقاء، بالنسبة إلى صروف، إلى موقف علمي علم تجاه نشأة الكون، ونشأة الحياة فيه وارتقاء مظاهرها تدريجيا بدء من الجماد، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان، فالاجتماع الإنساني، وهكذا صعدا، حتى تستنفذ الشمس طاقتها بالتدريج ويتناقص تبعا لذلك ما تستمده منها الأرض والأحياء التي تعيش عليها من أسباب الحياة والبقاء، ويستمر الحال زولا حتى يهمد آخر مظهر للحياة مع خمود الشمس.

وكان صروف، كما يستشف من كتابته، أميل إلى التيقن من أن مآل الحياة والكون سيكون على هذا المنوال، بانيا تيقنه بالعلم وإيمانه بسلامة طريقته أو منهجه، ومع ذلك فإن هذه الثقة بالعلم وهذا الإيمان بسلامة منهجه لم يحولا دون أن يقف أحيانا موقف الحيرة بين ما يتنبأ به العلم، سواء بشأن مستقبل الإنسان ومصيره أو بشأن مآل الحياة والغاية من وجودها عموما والغاية من وجود الإنسان وارتقائه على وجه التخصيص، من جهة، وبين ما يتمناه عقله، أو بالأحرى ما تتمناه عواطفه بشأن ذلك، من جهة أخرى، بل يمكن القول أن ذلك لم يحل دون اعتراضه إن لم نقل استنكاره- على بعض الدعوات التي استندت إلى العلم وأحكامه ونواميسه مغلبا بذلك الاستجابة إلى ضميره الديني وعواطفه الاجتماعية على الولاء لنهج العلم.

من ذلك، مثلا، حيرته بين الصورة القاتمة التي يرسمها العلم لمستقبل الإنسان ومصيره في ضوء نواميسه الطبيعية، لاسيما ناموس تنازع البقاء، والصورة المشرقة التي أملتها عليه عواطفه الاجتماعية وجعلته يتمنى لو يسعى أفراد البشر إلى تحقيقها في المستقبل. فالصورة التي يرسمها العلم لسلوك الأجيال، منذ نشأتها تظهر الكون" أشبه بميدان أن يصول فيه الأحياء ويجولون ويتجالدون ويتطاغون ويتسابقون، فلا يسبق إلا الجواد ولا يسلم إلا البطل أو شديد الحيلة كثير الدهاء" والصور ذاتها تظهر الإنسان- على وجه الخصوص- على انه كان منذ بداية وجوده "طماعا سلابا نهابا لأخيه"، وإن هذا الطبع ما زال كامنا فيه، وإن خفف من وطأته حديثا عامل التعليم والتهذيب[1].

(1) المقتطف، مج 30، ج10، ص 390-3. وانظر أيضا، مج 35، ج3، ص 827.

وعلى الرغم من قتامة هذه الصورة، فإن ثقة صروف بمنهج العلم وصواب نواميسه جعلته يصدق بها، ويقر بالتالي ناموس تنازع البقاء باعتباره "ناموس طبيعي لا يمكن نقضه" ولازم لارتقاء النوع الإنساني(1). والدليل على ذلك انه "إما كان الإنسان متروكا للنشوء الطبيعي كان ضعافه يموتون أو يقتلون قبل أن يخلفوا نسلا فكانت سنة الطبيعة جارية فيهم وهي بقاء الأصلح أو الأنسب وعقلا أو جسدا فقط أو عقلا فقط ولذلك نبغ منهم كثيرون من كبار العقول وكان جمهورهم في درجة معتدلة من القوة الجسدية والعقلية".

إلا أن التطور الحضاري، الذي تحقق بفضل تقدم مختلف فروع العلم وتسخير إنجازاتها لخدمة أفراد البشر، قد أدى ضمن ما أدى إليه، إلى أضعاف تأثير ناموس تنازع البقاء فيهم، وبالتالي ضعف نسلهم بمرور الوقت" إذ " لما كثر الاعتناء بالضعاف والسقماء فعاشوا وامتزج نسلهم بنسل الأقوياء ضعف الانتخاب الطبيعي ولم يظهر الارتقاء في جمهور الناس... ولولا كثرة المعارف شيوعها بانتشار الكتب والجرائد والتعليم العمومي لصارت قوى العقل أضعف مما كانت قبلا(2).

وتبعا لذلك، كان على الإنسانية- ممثلة بعلمائها ومفكريها- أن تواجه هذه المعضلة وتسعى إلى إيجاد حل لها، ولقد أسفر سعي العلماء والمفكرين في هذا الصدد عن التوصل إلى حلين، وعلى الرغم من أن كلا الحلين قد استند إلى حقائق العلم ونواميسه إلا انه يلاحظ أن صروف، وهو المؤمن بالعلم وسلامة منهجه وصواب نواميسه، قد اعترض عليها معا، لا لشيء إلا لكونهما يتعارضان مع ما نشآ عليه من عواطف اجتماعية.

أما الحل الأول فيتمثل في ما ذهب إليه بعض المفكرين- متخذين مذهب النشوء الطبيعي عضدا لهم- من انه إذا أريد تدارك ما لحق بالإنسان ونسله من ضعف وتقهقر، وأن يواصل ارتقاءه على نحو ما كان عليه عند خضوعه لنواميس الطبيعة فإنه

(1) المقتطف، مج 72، ج4، ص 361.

(2) المقتطف، مج 35، ج1، ص 707.

لا مناص من العودة إلى العيش في ظروف الطبيعة ذاتها، وحيث تفعل نواميسها فعلها وتأثيرها فيها، ويعترض صروف على هذا الحل بشدة، وهو إذ يلوم الداعين إليه، لا يخفي استنكاره للدور الذي قام به علماء الطبيعة في الإيحاء بدعوة كهذه حيث يقول[1]:

"..... ولكن اللوم ليس عليهم بل على علماء الطبيعة الذين وضعوا أساس هذا المذهب مذهب بقاء الأصلح وتركوه على إطلاقه، ومثلهم في تحمل اللوم فيلسوف مثل فريدريك نيتشه الألماني ينادي منذ خمسين سنة إلى الآن[2] أن نوع الإنسان فسد وضعف بمقاومة ناموس الطبيعة وحماية الضعفاء والزعانف وإنه لو أطلقت يد الطبيعة حتى يتغلب القوى على الضعيف والصحيح على السقيم والعالم على الجاهل لزال نسل الضعفاء والسقماء والجهلاء ولم يبق إلا الأسر الراقية من طوائف الناس. وفاته أن هذه الطوائف الراقية متباينة أيضا في درجات رقيها وإذا أطلق لها العنان قويت فيها الشهوات القديمة الدنيئة التي هي أرسخ في طبعها من المناقب التي أكسبها إياها التعليم والتهذيب فيقوم بعضها على بعض ويفني بعضها بعضا والبقية الباقية منها يكون شعارها الأثرة والغطرسة".

وأما الحل الثاني فيتمثل في "ما يسعى إليه بعض الفضلاء مثل السر فرنسيس غلتن وحزبه "من العمل على إصلاح النسل وارتقائه عن طريق الانتخاب الصناعي، والذي يقوم على نصح السقماء المصابين بأمراض وراثية بعدم الزواج أو على الأقل بعدم الإنجاب، وبالمقابل حث الأقوياء الأصحاء العقول والأبدان على التزوج وأخلاف النسل[3].

ويعترض صروف على هذا الحل (العلمي) أيضا، مستندا في اعتراضه إلى اعتبارات اجتماعية، فهو يؤكد انه على الرغم من إمكان تحقيق ذلك من الوجهة

---

(1) كانت قد مضت على وفاة تنشتة، وقت نشر صروف أقواله هذه (أيلول 1909) تسعة أعوام، إذ انه توفي في 25 آب 1900 وعمره (56) سنة.

(2) المقتطف، مج 35، ج3، ص 828.

(3) المقتطف، مج 35، ج3، ص 828، وانظر أيضا: مج 15، ج3، ص 174.

العلمية وإن لا اعتراض علمي عليه، إلا انه من الوجهة الاجتماعية غير ممكن، إذ أن تحقيقه "يستحيل علينا في النظام الاجتماعي الحالي "لأنه ببساطة" يتعرض لحرية الأفراد ولا يمكن الامتثال له"[1].

وهنا وقف صروف موقف الحائر، فثمة معضلة تواجه الجنس البشري وتهدد مصيره فأفراده في سبيلهم إلى التقهقر والضعف جسما وعقلا، وثمة (حلان) علميان لإنقاذهم وتمكينهم من مواصلة ارتقائهم، إلا انه لا يجد مناصا من الاعتراض عليهما معا لاعتبارات اجتماعية بحتة.

وقد حاول صروف يجد مخرجا لحيرته، أو بالأحرى حلا للمعضلة التي تواجه الجنس البشري في سبيل ارتقائه، أصوب من الحلين اللذين رفضهما، موليا الاعتبارات الاجتماعية ما بدا له أنها تستحقه من مكانة واهتمام، حتى وإن كان ذلك على حساب الاعتبارات العلمية، والحل البديل الذي اهتدى إليه تمثل في خطوات ثلاث، فهو قد حاول، من ناحية، توضيح ما اعتقد انه المعنى الصحيح لناموس تنازع البقاء والتنبيه المرء نظرة في ناموس التنازع" وجد انه ليس لازما بين الإنسان وأخيه بل بين الإنسان والطبيعة[2]، أو، بتعبير أوضح أن "ناموس التنازع لا يوجب على المرء أن ينازع أبناء نوعه بل يوجب عليه أن يستعين بأبناء نوعه على أخذ لوازم المعيشة من الأرض من جمادها ونباتها وحيوانها، وقد أخطأ الناس أولا فهم هذا الناموس فحسبوا أن من مقتضاه أن يأكل بعضهم بعضا فلم يفلحوا إلا القليل...."[3]، وكان أساس الخطأ برأيه أن علماء الطبيعة" وفاتهم – وهذا ما دعاه إلى لومهم- أن "البقاء للأصلح" لكي يقدر له أن يسهم حقا في ارتقاء النوع الإنساني يستوجب تحديد "الأصلح" فيه على انه يراد به "الأفضل والأنفع للنوع كله بنوع عام"[4].

(1) المقتطف، مج 15، ج3، ص 175، مج 62، ج4، ص 366- 8.
(2) المقتطف، مج72، ج4، ص 361.
(3) المقتطف، مج 25، ج5، ص 465-6.
(4) المقتطف، مج 36، ج1، ص 79.

كما انه من ناحية ثانية، حاول أن يثبت أن في الطبيعة، علاوة على ناموس التنازع- ناموسا آخر لازما لارتقاء النوع مثل ناموس التنازع وهو ناموس التعاون وهذا الناموس أرقى من ناموس التنازع لأنه من لوازم الأحياء العليا وقد كانت له اليد الطولى في ارتقائها ولاسيما في ارتقاء الإنسان"[1]. ولقد كان لاعتداء أفراد البشر إليه فوائد كثيرة فقد (تدمثت به أخلاقهم الوحشية وقويت فيهم الغيرية وما يتصل بها من الآداب والفضائل فصار الفضلاء يؤثرون على أنفسهم ولو بهم خصاصة أو يساوون غيرهم بأنفسهم...."[2].

وعلاوة على ذلك، فقد التمس صروف، من ناحية ثالثة، لإصلاح النسل- "سبيلا آخر بيولوجيا طبيعيا وهو اختلاط طوائف الناس بعضها ببعض بالتزاوج فإن هذا الاختلاط يقوى أنواع الحيوان كل نوع على حدة كما هو ثابت علما واختبارا فعلى أن لا يقوى نوع الإنسان ولاسيما إذا كان بين الطوائف المتقاربة" ولكي يدلل على صواب ما ذهب إليه استشهد بما كان عليه سكان مصر الأقدمين، الذين كانوا أمة واحدة، وكان عمرانهم بسيطا ورقيهم قليلاً وما أصابهم، من جرّاء اختلاطهم بالأقوام التي جاءتهم من الشمال والأقوام التي جاءتهم من الجنوب، من قوة وإصلاح " فزاد عمرانهم وأسرع ارتقاءهم "وكذلك بما جرى في الأقطار المجاورة التي امتزجت فيها الشعوب ببعضها وزاد نتيجة لذلك ارتقاؤها، وتبعا لذلك فقد خلص إلى أن :

"امتزاج الأمم من أقوى الوسائل الطبيعية لترقيتها وإضعاف خلق الأثرة والتباغض وتقوية خلق الإيثار والتواد، فعلى الذين يهتمون بإصلاح نسل الإنسان وترقيته جسدا وعقلا أن يسعوا في إقناع أبناء نوعهم أنهم وسائر الناس من طينة واحدة ولا يمتاز بعضهم على بعض إلا بالفضائل المكتسبة، وإن كانت الأديان قد فرقت بينهم في ما مضى فعلى زعمائها أن يزيلوا أسباب التفريق الآن، وأن كان رجال

---

(1) المقتطف، مج 72، ج4، ص 361 وكذلك مقالة صروف المعنونة(تعاون الحيوان) المنشور في كتابه (فصول ص 139.

(2) المقتطف، مج 25، ج5، ص 466.

السياسة يسعون إلى أحكام أسباب العداء بين أمة وأمة، شعب وشعب، فعلى علماء الاجتماع أن يحبطوا مساعيهم ويسفهوا آراءهم. وعلى رسل الخير دعاة الأديان أن يجعلوا غرضهم الأول التعليم بأن الله صنع من دم واحد كل أمة من الناس يسكنون على كل وجه الأرض.

ولا مثل التزاوج بين الأمم لتمكين عرى الاتحاد فضلا عن فائدته في تقوية النسل.... فإباحة التزاوج بين الأمم المختلفة والترغيب فيه خير واسطة تربط الشعوب وإذا سلمت من التباغض ما عجزت عن إصلاحه الشرائع والسنن[1].

وكما يلاحظ فإن صروف، في السبيل البيولوجي الطبيعي الذي اقترحه لإصلاح النسل، قد خلط بين مسألتين : مسألة إصلاح النسل الإنساني وارتقائه – أي الارتقاء العضوي (الجسمي والعقلي) ومسألة الارتقاء الاجتماعي، من خلال الحد من تأثير ناموس تنازع البقاء في سلوك الإنسان تجاه أخيه الإنسان، وترويض طبعه بالعمل على نزع التباغض والتضاغن منه وإحلال الإيثار محل الأثرة فيه.

إن حرصه الشديد على مراعاة الاعتبارات الاجتماعية جعله يوليها اهتماما كبيرا إلى حد انه غلبها- كما هو واضح- على الاعتبارات العلمية، وعلى الرغم من انه نظر إلى التزاوج بين الأجناس والأمم والشعوب المختلفة باعتباره "مبدأ علمي عظيم التأثير في إزالة الفروق الدينية والقومية القائمة بينها، وفي خفض جناح الجفاء من الحنو فيهم مستدلا على ذلك بـ" تآلف الشعب الأمريكي من أمم مختلفة إنكليزية وإسكتلندية وإيرلندية وألمانية وفرنسوية وهولندية تجمعها جامعة الزواج التي مزجتها بعضها ببعض"[2]- وأقول على الرغم من ذلك، إلا انه من الواضح أن إزالة الفروق الدينية والقومية التي تفصل بين أفراد البشر، وتغليب خلق الحنو فيهم على خلق الجفاء، لا يلزم عنه بالضرورة إصلاح نسلهم على النحو الذي تطلع إليه العلماء

(1) المقتطف، مج 35، ج3، ص828-9.

(2) المقتطف، مج 36، ج1، ص 79-80.

وبالتالي يمكننا القول أن رأيه في هذا الموضوع ينم عن تبسيط شديد، أشد مما يحتمله الموضوع- الأمر الذي يخل بعلميته.

وما يصدق على موقف صروف، المتسم بالحيرة، بين ما يتنبأ به العلم أو يدعو إليه وبين ما تتمناه عواطفه الاجتماعية، بشأن مستقبل الإنسان ومصيره، يصدق أيضا على موقفه من الغاية التي وجد الإنسان من أجلها، بل الغاية من وجود الحياة عموما، لقد حاولت الأديان الإجابة عن هذا السؤال بأساليب مختلفة، إلا أنها عموما اتفقت على "أن لا بد لله من غاية في خلقه للإنسان وإن هذه الغاية لا تقل عن أن يكرم الإنسان الله ويعبده"[1]. غير أن أساليب الأديان تلك بدت لصروف، حين حاول أن يمحصها في ضوء منهج العلم، على أنها "لا تخرج عن كونها حدسا وتخمينا أو علما عاليا غير مبني على الحس والمشاهدة"[2].... ومن ثم وجد أن لا مناص له من أن ييمم وجهه شطر العلم عله يجد فيه الجواب المقنع الذي ينشده، فماذا وجد .

وجد أن العلم، ممثلا في "زعماء العلوم الطبيعية الذين طرقوا هذا البحث الفلسفي مثل هكسلي وداروين وسبنسر"[3]، يحاول أن يلتمس في ارتقاء الأحياء عموما غاية لوجودها، ولموجود الإنسان على وجه التخصيص، فهو وقد أثبت أن الأحياء، منذ أن وجدت على وجه الأرض، آخذه في الارتقاء من البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى- "جيلا بعد جيل وقرنا بعد آخر حسب النواميس الطبيعية القاضية ببقاء الصلح للبقاء، والإنسان غير مستثنى من ذلك بل تجرى عليه نواميس الطبيعة كما تجرى على غيره.... وتتوالى الأعقاب والأحقاب والارتقاء مستمراً، وما الفرد سوى دقيقة في جسم هذا الوجود يقوم به جزء من

(1) المقتطف، مج 26،ج3، 277.

(2) المقتطف، مج 30،ج12،ص 961.

(3) المقتطف، مج 21، ج7، ص 548.

أجزاء هذا الرقي."[1]، استدل من ذلك على أن الغاية من وجود الأحياء- بما فيها الإنسان- هي أن ترتقي وتزداد ارتقاء على مر القرون والعصور[2].

غير أن رأى العلم هذا، أن كان بدد بعضاً من حيرة صروف، فإنه من ناحية أخرى قد عمق من حيرته، فإذا كانت الغاية من وجود الإنسان هي الارتقاء فما هي إذا الغاية من وراء الارتقاء الإنساني؟ كما انه في الوقت الذي يثبت فيه العلم أن النواميس الطبيعية تفرض على الإنسان- شأنه شأن غيره من الكائنات الحية خوض صراع ونزاع مع أفراد نوعه سعيا من أجل البقاء والدوام، فإنه لا يلبث أن يتنبأ

بأن مصير الإنسان وماله سيكون في آخر المطاف الموت والفناء[3] الأمر الذي دعا صروف إلى التساؤل عن الحكمة من وراء ذلك، أو التساؤل- على حد تعبيره- عن "سر الوجود" و "معنى الحياة" وحاول الإجابة عن هذا التساؤل وأطلق للخيال العنان "فلم ير أمامه إلا ظلاما دامساً فما كان منه إلا أن لاذ بالشعر يعبر من خلاله ما يجول في خاطره من حيرة، قائلا[4]:

حتى بدا نور الصباح فشمته   نور الهدى فأتيته محضارا
وطلبت عن هذا الوجود وسره   كشفا يزيح عن الوجود ستارا
فأجابني سر الوجود صحيفه   طويت فقلت أنشر أمنت عثارا
فتشت عن سر الوجود وقصده   وسألت عنه النطس والأحبارا

---

(1) المقتطف، مج 35، ج6، ص 1143.

(2) المقتطف، مج 21، ج7، ص 548-9، ج9، ص 708
مج 26، ج3، ص 277-8 مج 36 ج1، ص 92.

(3) يعقوب صروف مقالة المعنونة (حركات النبات وتفرق بروزه) المنشورة في كتاب فصول ... ص .

(4) المقتطف، مج 35، ج6، ص 1143-4. وانظر أيضا: مج 72، ج2، ص 121، مج91، ج2، ص 135-.
وبعد وفاة صروف، نشر إسماعيل مظهر مقالة عنه في مجلته(العصور) ولفت بأنه إلى هذه النقطة، انظر: مظهر مقالة: (الرواد: ذكرى أستاذي الراحل الدكتور يعقوب صروف) مجلة العصور ج1 ع/ ص 390.

طالعت ما كتبوا فما من مقنع وكتبت ما قللوا فلسن أماري

. . . .

بحر خضم والخلائق ملؤه تبغي البقاء إلى الفناء تتبارى
كانت كذلك في العصور الغابرات المبقيات على الصفا آثارا
منها تولدت الصخور وطالما قلب غدا صخرا وماء وغارا
والطير في أنواعها وضروبها سامت ذكاء تحلقا ومطارا
أسراها تغدو وتقطع رحلا خوف الردى وإلى الردى تتجارى
ونبات هذى وتقطع رحلا زوف بيد وأن يعش أعصارا
فعلى هذا أن كان الفناء مصيره والناس فيه تتوارى

....

فأجابني ركز خفي قائلا اسمع وقل قولي آمنت عثاراً
هذي الخلائق كلهن دقائق والكون من مجموعها قد صارا
والفرد فيها ليس من مجموعها إلا هباء أو قذى منهارا
ورقي هذا الكون يستدعي اندثار دقائق ونفاية وبوارا
هذه تعاليم الفلاسفة الأولى جعلوا دجى الليل البهيم نهارا

. . . .

أنموت في سبيل الرقي ضحية ونصير من أجل الرقي غبارا
نور الخلائق مصدر النور الذي يهدي الكواكب في السماء مدارا
إن لم تر عقل ابن آدم يجد نور الهدى بل زاد عنك نفارا
فاهد أيا نور البصائر معشرا تخذوا الحقيقة خلة وشعارا
انضوا عوامل عقلهم فتمثلت واستوقنوا المبغي فزاد فرارا
ظلم ونور العقل قصر عن هدى وبغير نورك لا نشيم مناراً

ولئن كان صروف، وهو في غمرة حيرته، قد التمس أهدى- كما يتضح من الأبيات الآخرة ما دعاه "نور الخلائق" تارة و "نور البصائر" تارة أخرى- الأمر الذي يفهم منه انه كان يؤمن بشكل جازم، بوجود مدبر للكون يرعاه ويديره بحكمة فائقة يقصر العقل الإنساني عن إدراكها، إلا أن كتابات صروف الأخرى تدل على انه قد وقف من هذه المسألة أيضا- مسألة وجود مدبر للكون- موقف الحائر بين ما تشير إليه معطيات العلم وتنبؤاته من جهة، وبين ما يتمناه عقله بتأثير ما رسخ فيه من الأفكار والتعاليم الدينية من جهة أخرى، فالعلم يشير إلى أن كل ما في الأرض من أحياء آيل إلى الفناء، إلا لخلقت على حد تعبير صروف " من مادة أبقى على الدهر من مادتها الحاضرة ولكان نظام خلقها سليما من كثير من العيوب ومن النقائض التي يجعل خلودها الآن مستحيلا، نقول هذا (والكلام لصروف) ونحن نعلم أن في الناس فئة تنسب إلى الخليفة الكمال في كل شيء فتقول مثلا أن جسم الإنسان تام سوى في نظامه وتركيبه، ولكن سل الأطباء يخبرونك أن ذلك ليس كذلك، وإن فيه من العيوب ما لو أزيل لعمر أكثر ما يعمر الآن، وتقول أن نظام الفلك محكم دقيق لا يعتريه خلل. ولكن الفلكيين يقولون أن تكون الشموس والأقمار وشمسنا وأرضنا في الجملة نتيجة خلل طرا على ذلك النظام في سالف الدهر. ولولا أمثال ذلك الخلل ما كانت الأرض عرضه للأدوار الجليدية التي تنتابها من حيت إلى آخر فتقرض جانبا كبيرا مما فيها من حيوان ونبات ثم يفارقها ذلك الدور فتعود منتجعا طيبا للأحياء[1].

وعلاوة على ذلك، فثمة أمور أخرى في الكون، بدت لصروف "مناقضة لقوانين العدل والاقتصاد "وإلا "لماذا يولد مئة طفل فلا يبلغ العشرين ثلاثون منهم ولا يبلغ الخمسين عشرة، ولماذا تبيض السمكة مليون بيضة فلا يبلغ إلا اثنان من أولادها أشدهما وتثمر الشجرة الوفا من الأثمار قبلما يتفق لإحدى بزروها أن تنبت وتخلف نسلا، وعلام تظهر الأزهار والرياحين في الغابات والأدغال حيث لا تراها عين إنسان ولا يتمتع بها ذوق حيوان".

(1) صروف (حركات النبات وتفرق بروزه)، مقالة منشورة في كتابه: فصور، ص3-4.

هذا ناهيك عن ظواهر أخرى بدت له أيضا مخالفة "لما يقتضيه نظام الكمال" إذ "يعمر الناس مدينة وينظمونها أحسن تنظيم فتقع فيها زلزلة تهدم مبانيها وتقتل سكانها لا لأنهم جنوا ذنبا لم يجنه غيرهم فعوقبوا به بل لأنه أتفق أن بعض القوى الطبيعية فعلت هذا الفعل، تحمل البراغيث مكروب الطاعون إلى أمة آمنة والظواهر جعلت الكون يتراءى له وكأنه "متروك لا مدبر له" وبالتالي ليست هناك ثمة حكمة ما وراء وجوده أو وراء ما يتخلله ويحدث فيه من أحداث وظواهر يحار العقل والعلم إزاء تعليلها أو تفسيرها[1].

غير أن عقل صروف لا يلبث أن ينتقض، حيث يصيخ السمع لضميره الديني مستجيبا لدعوته إياه إلى أن يمعن النظر في ما حوله من أشياء وأحداث وظواهر ليكتشف فيها "من دلائل الحكمة والقوة ما يقف عنده العقل مبهوتا"[2]. فلابد من أن يكون المكون أعظم وأن تكون قدرته شاملة وعينه ترقب مخلوقاته ونحن كلنا عراة لديه ظواهرنا وبواطننا"[3].

ومع ذلك، فإننا يمكن أن نستشف من كتاباته أن الحيرة لم تزل عقله تماما، يرسخها فيه الهاجس الذي طالما سيطر عليه وساوره من أن "من لوازم العلم والفلسفة أن لا يسلم العقل بوجود شيء ما لم يقم على وجوده دليل يقنعه"[4] وبالتالي فإن حيرته هذه قد عبرت عن نفسها من خلال الموقف اللاإرادي الذي مال اتخاذه في أخريات حياته. بيد انه، لكي يخفف من وطأة اعتراض ضميره الديني على موقفه هذا، حاول أن يلتمس مبررا أخلاقيا له، حيث قال[5]:

أن غاية ما تستنتجه عقولنا مما تراه أن الكون عظيم جدا والمكون اعظم وأننا عرفنا الشيء اليسير من نواميس هذا الكون وما لم نعرفه أكثر مما عرفناه بما

---

(1) المقتطف، مج 35، ج6، ص 1143، مج 61، ج5، ص 498. مج 67، ج1، ص 50.

(2) المقتطف، مج 51، ج2، ص 198، مج 61، ج 5، ص 498.

(3) المقتطف، مج 67، ج1، ص 50.

(4) المقتطف، مج 46، ج2، ص 197، مج 35، ج2، ص 812.

(5)المقتطف، مج 67، ج1، ص 50 (خطوط التأكيد من وضع الباحث).

لا يقدر فسبيلنا أن نعترف بجهلنا ونقول لا ندري، فمن وقف هذا الموقف وقال لا أدري أيصح أن يعير بذلك ويقال عنه انه من المعطلين هل يلام الإنسان إذا عرف انه جاهل واعترف بجهله؟ أو ليس اعتراف اللاإداريين بأنهم لا يدرون أشرف وأنبل من الادعاء بمعرفة أمور مجهولة أو من تسخير العقل للتسليم بما يراه مناقضا له".

ويمكن القول، أن هذا الموقف يمثل أشد مظاهر (التطرف) في آرائه، من وجهة النظر الدينية، إذا ما قورن بمواقف شبلي شميل وآرائه، يمكن أن يعد رأيا معتدلا أملاه عليه إخلاصه للمنهج العلمي وحرصه على تعميم تطبيقه على كل شيء.

نخلص من ذلك كله إلى أن صروف قد هيأت له قدراته واستعداداته من ناحية، والفرص التي جادت بها الظروف عليه من ناحية أخرى، أن يحصل ما كان معروفا في زمانه من مبادئ العلم ونظرياته ومذاهبه، الأمر الذي انعكس تأثيره على مجمل تفكيره وجعله يحاول إخضاع كل شيء لمنطق العلم ومنهجه، ومن ثم فقد عند تمحيص كل الأشياء والأمور والظواهر، فما يصمد منها للتحقيق العلمي يقبله، وما لا يصمد يرفضه أو بعبارة أدق، يخرجه من دائرة العلم، غير أن الحال لم يمض معه على الدوام بالسهولة ذاتها، فأحيانا كان يلمس في بعض نتائج العلم ما يتعارض مع من تمليه عليه عواطفه الاجتماعية أو عقيدته الدينية، أو لنقل- بعبارة أخرى- أن تأثير هذه كان يزداد ويتضخم عند مواجهته لموقف العلم من بعض المسائل، وإزاء ذلك كان يضطر إلى التخفيف من حدة صرامته العلمية والتماس وسيلة للالتفاف بواسطتها على نتائج العلم ويتحاشى بذلك تأثيرها السلبي في بعض معتقداته الدينية أو الاجتماعية.

ولعل هذا الركون إلى الاعتدال، في المسائل التي يمكن أن تثير جدلا دينيا، المقرون بسعي دائب من اجل إماطة اللثام عن ما غمض واستغلق، وتنوير العقول بضوء العلم وهديه، هو الذي أهّل صروف لأن يتبوأ المكانة التي شغلها في تاريخ الفكر العلمي العربي الحديث، وجعله من جملة الرواد- أن لم يكن في مقدمتهم-

الذين مهدوا وعبّدوا، بجدّهم وجهودهم، السبيل الذي مكن الفكر العربي من التواصل مع المستجدات التي شهدها العلم بمختلف فروعه في أوربا، وبذلك قدر له أن يغدو- على قول إسماعيل أحمد أدهم[1]- "الرجل الذي اختارته بلدان الشرق العربي... لتصنع فيه قدراتها على التفكير العلمي المنظم وبه اجتازت دورة من دورات تاريخها وقفزت على يده من ظلمات القرون الوسطى إلى أضواء القرن العشرين...".

وبتأثير الدور الذي قام به كمفكر علمي، وكناشر للفكر العلمي، من خلال مجلة (المقتطف) نشأ جيل جديد من المثقفين والمفكرين العرب اقتفوا آثار خطاه وساهموا من بعده، في ترسيخ الدعائم التي أرساها للنزعة العلمية في الفكر العربي الحديث.

(1) فؤاد صروف، يعقوب صروف العالم والإنسان، ص 71.

الفصل الرابع

فرح انطون (1874ـ1922)

الفصل الرابع

فـــــرح انطون (1874 - 1922)

يعــد فــرح انطــون(*) واحــداً مــن ابــرز رســل اليقظــة الفكريــة في

(*) ولد فرح انطون عام (1874)، من أسرة مسيحية أرثوذكسية ميسورة الحال، في طرابلس الشام، حيث كان والده (انطون إلياس انطون) يعمل في تجارة الخشب وله بضعة فروع في سوريا والأناضول. وفي عام 1886، وكان قد بلغ الثانية عشر من عمره، ألحقه والده بمدرسة ملحقة بدير (كفتين) القريب من مدينة طرابلس . وبعد أن امضى في هذه المدرسة أربعة أعوام وأنها برنامجها الدراسي تخرج عام 1890. وقد عمل فترة من الوقت مع والده في تجارة الخشب، غير أنه ما لبث أن ترك ذلك متفرغاً للمطالعة وتثقيف نفسه بنفسه. وفي حوالي 1894 كلف بإدارة مدرسة في طرابلس أنشأتها جمعية الروم الأرثوذكس الخيرية، فاطلع بهذه الوظيفة مدة ثلاث سنوات. وبعدها قرر في عام 1897 أن يتخذ القلم حرفة ويكرس حياته للنشاط الفكري ونشر الأفكار التي يؤمن بها. ولأن سوريا بدت له حينئذ، أضيق من أن تتسع أو تحتمل نشاطه الفكري المقبل فإنه آثر الانتقال إلى مصر. وبعد أن استقر في مدينة الإسكندرية أخذ يشارك في تحرير بعض الصحف والمجلات التي كانت تصدر فيها – لاسيما (الأهرام) (صدى الأهرام). وفي عام 1899 تسنى له تحقق حلم ظل يراوده منذ عشر سنوات، وأصدر مجلة يتخذها منبراً لنشر أفكاره وتعريف الشرقيين بالمفكرين والأدباء الغربيين الذين أعجب بهم، فأصدر مجلة (الجامعة العثمانية). وفي عام 1902، أدى مقال كتبه عن الفيلسوف (ابن رشد) إلى معركة فكرية مستمرة قامت بينه وبين الشيخ (محمد عبده)، الذي رد عليه على صفحات مجلة (المنار) وكان من نتائج هذه المعركة تعثر صدور مجلته ثم توقفها عن الصدور. وفي عام 1906 قرر الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية فاستقر في مدينة نيويورك. وفي نيويورك حاول انطون معاودة نشاطه الفكري بل وتوسيع نطاقه فعمل على إصدار (الجامعة) كجريدة يومية، ومجلة أسبوعية ومجلة شهرية في آن واحد. غير أن العقبات ما لبثت أن اعترضت سبيل مشروعه هذا. وبعد أن أمضى في الولايات المتحدة الأمريكية حوالي أربع سنوات عاد في عام 1909 إلى مصر، واستقر به المقام هذه المرة في مدينة القاهرة. وقد حاول معاودة إصدار مجلته (الجامعة) مرة أخرى – وأخيرة – إلا أنه لم يصدر منها سوى جزأين، احتجبت بعدها المجلة نهائياً. ومع توقف المجلة عن الصدور توقفت مساهمات انطون الفكرية النظرية وتحول اهتمامه نحو

المسائل العملية. ومن ثم فقد أنصرف إلى المشاركة في تحرير صحف الحزب الوطني، مثل (اللـواء) و (مصر الفتاه) و(البلاغ المصري) و(المحروسة) و (مصر) و (الوطن). وبعد إغـلاق صـحف الحـزب الوطني وهجرة قادته، وفرض الحماية البريطانية علـى مـصر، بعـد انـدلاع الحـرب العالميـة الأولى، أنصرف اهتمامه نحو المسرح مؤلفاً للروايات التمثيلية ومترجماً ومقتبساً. وبعد انتهاء الحرب العالميـة، عاد للمساهمة في تحرير الصحف السياسية اليوميـة. وعنـدما صـدرت جريـدة(الأهـالي) الوفديـة، أنضم انطون إليها وشارك في تحريرها. وكثيراً ما كانت تتعرض للتعطيل بسبب مقالاته النارية ضـد سلطة الاحتلال البريطاني. ولقد كان أخر نشاط قام به في حياته، تحرير أكثر مـواد العـددين الأول والثاني من الجريدة التي كان يفترض أن تعاود الصدور، بعد تعطيل دام ستة أشهر. وكان يعاني من مرض شديد، إلا أنه أبى أن يستسلم للمرض، فحملوه حملاً إلى إدارة الجريدة، وبعد أن أنجـز مـواد العددين المذكورين، أغمي عليه فنقل إلى البيت حيث توفي في الثالث من تموز (يوليو) عام 1922.

لقد توزع نشاط انطون بـين التـأليف والترجمـة. وتنوعـت مـساهماته في كـلا هـذين المجـالين كتبـاً وقصصاً وروايات ومسرحيات تمثيلية وغنائية، وفيما يلي مجمل آثاره في هذه المجالات :

أ – التأليف :

1- الكتب : ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، مطبعة الجامعة، 1903

2- القصص والروايات :

أولاً: الحب حتى الموت : رواية نشرها على شكل حلقـات في ذيـل مجلتـه الجامعـة، بـدءا مـن الجزء الثاني للسنة الأولى 1899.

ثانياً: الدين والعلم والمال، أو، المدن الثلاث، رواية نشرها في ذيل مجلة لجامعة، بدءا مـن الجـزء الرابع للسنة الرابعة 1903، وقـد أعـاد نـشرها. اودونـيس العكـرة، ضـمن كتـاب : فـرح انطون، المؤلفات الروائية، ط1، بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979

ثالثاً: الوحش. الوحش، أو السياحة في أرز لبنان، رواية نشرها في ذيل أجزاء مجلة الجامعة بـدءاً الجزء الخامس للسنة الرابعة (1903). وقد أعاد نشرها د. أدونيس العكـرة ضـمن الكتـاب المذكور انفاً

رابعاً: أورشليم الجديدة، أو، فتح العرب بيت المقدس، رواية نشرت عـام 1904، وعـاد نـشرها د. أدونيس العكرة ضمن الكتاب المذكور أنفاً.

خامساً: مريم قبل التوبـة، روايـة بـدأ بنـشرها في ذيـل بعـض أجـزاء المجلـة في سـنتها الخامـسة (ج 8 و 9 و 10) وبعض أجزاء السنة السادسة (ج 1 و 2 و 3 و 4) ثم أوقف نشرها علـى أمل إكمالها وطبعها في كتاب غير أنه لم يتسن له تحقيق ذلك.

3 – المسرحيات التمثيلية والغنائية :

أولاً: صلاح الدين أو فتح بيت المقدس(مسرحية)
ثانياً: مصر الجديدة (مسرحية غنائية)
ثالثاً: بنات الشوارع وبنات الخدور (مسرحية غنائية)
رابعاً: أبو الهول يتحرك (مسرحية غنائية)

ب - الترجمة :

الكتب :

أولاً: المرأة في القرن العشرين، كتاب من تأليف جول سيمون، (وكان أول كتاب يترجمه – في حوالي عام ١٨٩٤ – وكتب إلى مؤلفه يستأذنه نشره، وعلى الرغم من موافقة المؤلف إلا أن انطون لم ينشره كاملاً بل اكتفى بنشر بعض فصوله ضمن أجزاء مجلته).

ثانياً: تاريخ المسيح، تأليف أرنيست رينان، لخصه ونشره ضمن أجزاء مجلته بدءاً من الجزء الخامس للسنة الثالثة (١٩٠٢).

ثالثاً: تاريخ الرسل، تأليف أرنست رينان، لخصه ونشره ضمن أجزاء المجلة بدءاً من الجزء الثامن للسنة الثالثة (١٩٠٢)، ثم بعد توقف، ضمن أجزاء السنة الخامسة.

رابعاً: هكذا قال زاراتوسترا، تأليف فريدرك نيتشة، بدأ بترجمته ونشره على شكل حلقات ضمن أجزاء المجلة بدءاً من الجزء الأول للسنة السابعة (١٩٠٩) إلا أنه لم يكمله.

القصص والروايات :

أولاً: سلسلة روايات الثورة الفرنسية (نهضة الأسد، وثبة الأسد، فريسة الأسد) تأليف اسكندر ديماس، ترجمها ونشرها على شكل حلقات في ذيل أجزاء المجلة بدءاً من الجزء الثالث عشر للسنة الأولى (١٨٩٩).

ثانياً: ذات الورود، تأليف اسكندر ديماس.

ثالثاً: الكوخ الهندي، تأليف برنلردين دي سان بيار، نشرها في ذيل مجلته بدءاً من الجزء التاسع للسنة الثانية (١٩٠١).

رابعاً: البعث، تأليف تولستوي، نشرها ملخصة ضمن الجزء التاسع للسنة الثانية (١٩٠١).

خامساً: بولص وفرجيني، تأليف برنلردين دي سان بيار، نشرها في ذيل أجزاء المجلة بدءا من الجزء التاسع للسنة الثالثة (١٩٠٢).

سادساً: اقتفاء الأثر، تأليف فكتور يين ساردو، ترجمها ولخصها ونشرها في الجزء الثالث للسنة الخامسة من المجلة (١٩٠٦).

سابعاً: سلفاً، أحد ى روايات مكسيم غوركي، بدأ بنشر ترجمتها على حلقات بدءا من الجزء الأول للسنة السابعة (١٩٠٩) إلا أنه لم يكملها.

الشرق [1] واليه يرمز فضل إصدار "أول مجلة فلسفية"[2]، وهي مجلة "الجامعة

= 3 – المسرحيات التمثيلية والغنائية المقتبسة :

أولاً: البرج الهائل، مسرحية مقتبسة.

ثانياً: ابن الشعب، مسرحية مقتبسة (نشرها ضمن أجزاء مجلته بدءاً من الجزء الثاني للسنة الخامسة (1906)).

ثالثاً: الساحرة، مسرحية مقتبسة عن سوفوكليس

رابعاً: أوديب الملك، مسرحية مقتبسة عن سوفوكليس

خامساً: المتصرف في العباد، مسرحية مقتبسة نصف غنائية.

سادساً: كارمن، مسرحية غنائية مقتبسة.

سابعاً: كارمنينا، مسرحية غنائية مقتبسة.

ثامناً: روزينا، مسرحية غنائية مقتبسة.

تاسعاً: تاييس، مسرحية غنائية مقتبسة.

وفيما عدا ذلك، خلف انطون عدداً كبيراً من المقالات التي كتبها في مراحل مختلفة من حياته، وتشمل المقالات التي نشرها في مطلع حياته قبل هجرته إلى مصر وبعدها في الصحف والمجلات المصرية (كالمقتطف، والأهرام وصدى الأهرام)، والمقالات التي نشرها في مجلته (الجامعة) خلال فترة إصداره لها، وأيضاً المقالات السياسية التي نشرها – ومعظمها بتواقيع مستعارة في الصحف الحزبية (كاللواء ومصر الفتاه و البلاغ المصري و المحروسة و مصر والوطن والأهالي) التي شارك في تحريرها منذ عام 1910 ولحين وفاته عام 1922.

انظر: نقولا حداد، فرح انطون، المقتطف، ج 61، ج3 (أغسطس 1922) ص 261 – 265. مارون عبود، رواد النهضة الحديثة ص 209 – 213. وأيضاً كتابه جدد وقدماء، (بيروت، دار الثقافة د5. ت) ص 23 – 31. د. رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة، ص 74 – 151. منير مشابك موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، ص 95 – 0 د 0 اودنيس العكرة، فرح انطون – المؤلفات الروائية (ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979) المقدمة، ص 5- 10.

(1) مارون عبود، جدد و قدماء، ص 20، وانظر أيضاً كتابه : رواد النهضة الحديث ص 209.

(2) د. محمد يوسف نجم، العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث دراسة نشرت ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنة) ص 70

العثمانية"[1] ومن خلالها عرف معاصريه بآراء وأفكار العديد من المفكرين الأوربيين - أدباء وفلاسفة الذين أعجب بهم، ففتح بذلك " أبواب الدراسة للنهضة الأوروبية[2]، وعلى الرغم من أن العمر لم يمتد به طويلاً – بالقياس إلى الشميل وصر وف- إلا أن ما حفلت به حياته القصيرة من نشاطات متعددة متنوعة – لا سيما نشاطه الفكري، جعلت منه بحق " ظاهرة فكرية فذة تفجرت سريعاً.. وخبت سريعاً "[3].

وعلى الرغم من أن انطون لم يخلف لنا ترجمة ذاتية تطلعنا، بصراحة ووضوح، على مراحل تطوره الفكري، وتكشف عن الدوافع الحقيقية التي كانت تعتمل في ذاته، وتفسر المواقف الفكرية التي اتخذها خلال حياته، إلا أننا نستطيع أن نستشف، بل نستنتج، من بعض النتف والتفاصيل الصغيرة عن حياته التي تخللت أحياناً كتاباته، بعض الدلائل و المؤشرات التي يمكن أن تغنينا عن ذلك انطون، أصلاً من أسرة مسيحية أرثوذكسية ميسورة الحال كانت تعيش في مدينة طرابلس، حيث غالبية السكان من المسلمين. وسواء كانت المدينة قد عرفت مظاهر للتعصب الديني أم لا، فإن الإحساس بالانتماء إلى أقلية دينية، في مثل هذا الوسط، حرّي بأن ينمي لدى أسرة كأسرته مزيجاً من مشاعر القلق والتوجس. إلا أنه يبدو أن رب الأسرة قد نجح في تحجيم تلك المشاعر بل والتكيف معها، ولا أدل على ذلك من ممارسته عمله التجاري بنجاح بل وتوسيع نطاق نشاطه إلى حد فتح "بضعة فروع له في سوريا والأناضول "[4].

وعندما بلغ أنطون الثانية عشرة من عمره، ألحقه والده بمدرسة ملحقة بدير

---

(1) الجامعة العثمانية – مجلة سياسية أدبية علمية تهذيبية، صدر الجزء الأول منها في الإسكندرية بتاريخ 15 مارس (آذار) سنة 1988. ومنذ الجزء الثالث عشر أجرى انطون تعديلاً على أسمها فغدا (الجامعة)

(2) سلامة موسى، تربية سلامة موسى: ص215.

(3) رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة، 077

(4) نقولا حداد، فرح انطون، المقتطف، ج 61 ج 3 (أغسطس 1922) ص 261.

(كفتين) القريب من طرابلس. وفي هذه المدرسة مر، وعلى مدى أربع سنوات، بتجربة قدر لها أن تكون ذات تأثير كبير في تحديد اتجاهه الفكري في المستقبل، ففي هذه المدرسة لمس التسامح الديني والإخاء ليس فقط بين أبناء المسلمين والمسيحيين، بل وبين أبناء أتباع الطوائف المسيحية المختلفة، ذلك أن منشئي المدرسة كانوا قد حرصوا على جعلها نموذجية، سواء في مناهجها التعليمية أو في أساليبها التربوية. ففي ما يتعلق بمناهجها حرصوا على تدريس جميع أصناف العلوم واللغات الضرورية للطلبة تدريساً متقناً على أيدي أفضل المدرسين المعروفين وقتذاك، وبذلك تسنى لأنطون أن يدرس في هذه المدرسة اللغات العربية والفرنسية والإنجليزية والتركية – علاوة على دراسته العلوم الرياضية والنبات والحيوان والتاريخ والجغرافية والفقه والشريعة والأدب العربي. أما في ما يعلق بأساليبها التربوية فعلى الرغم من كون طلبة المدرسة ومدرسيها ينتمون إلى أديان وطوائف متعددة – مسلمين وأرثوذكس وموارنيين وبروتستانت – إلا أن الجميع كانوا "متفقين مؤتلفين غاية الائتلاف"، ذلك أن منشئي المدرسة، حرصاً منهم على جعلها "مدرسة جامعة لجميع العناصر السورية" قد راعوا في نظام المدرسة "الفصل بين العلم والدين فصلاً فيه احترام لها جميعاً"، وجعلوا التعليم الديني فيها اختيارياً يتلقاه اتباع كل دين أو طائفة على حده وبمعزل عن الآخرين. وكانت النتيجة التي أسفرت عن ذلك، في ما يقول أنطون، "ولا نتذكر انه في السنوات الأربع التي صرفناها في كفتين قام يوماً بين الطلبة جدال ديني في أي أمر كان ولا حدث نفور بينهم لهذا السبب"[1]

وبعد أن أنهى انطون دراسة برنامج المدرسة وتخرج، حبب إليه والده العمل في التجارة واحترافها، فاستجاب لرغبته فترة قصيرة، ما لبث بعدها أن أعتذر عن الاستمرار في العمل لأنه وجد – كما قال – معاملة التجار لا تتفق مع أخلاقه ومبادئه. ومن ثم أنصرف إلى تنمية معارفه وإثراء ثقافته بجهده الذاتي مستفيداً من إتقانه للغة الفرنسية، فطالع مؤلفات أبرز الكتاب والمؤلفين الفرنسيين وكان من جملة

(1) الجامعة، س 7، ج1، ص6.

من طالع مؤلفاتهم، أو على الأقل تعرف على آرائهم عموماً وتأثر بها مفكري حركة "الأنوار"، وفي مقدمتهم فولتير (1694 –1778). وثمة دلائل تؤكد أن انطون قد أطلع على بعض كتابات فولتير الشعرية والنثرية في وقت مبكر من حياته، فهو يشير إلى ترجمته أبيات من شعره في صباه "ولفولتير بيتان مشهوران باللغة الفرنسية وقد ترجمهما صاحب الجامعة (يقصد انطون نفسه) لما كان في صباه ينظم شعراً ترجمة حرفيه في بيتين" هما:

"يحار عقلي بهذا الكون حيرته بساعة في رمال القفر ملقاة

فهل تصدق منا قول من زعموا بأنها وجدت من دون ساعات"[1]

وبمرور الوقت تزايد اهتمامه به حتى أنه يشير إلى مطالعته "كل صفحة" من صفحات كتبه.[2]

ولقد تركت كتابات فولتير تأثيراً كبيراً فيه وفي تحديد وجهته الفكرية. ويمكننا أن نتلمس مظاهر هذا التأثير بوضوح في تجاوب انطون مع دعوة فولتير إلى الإيمان بالعقل والحرية، ومحاولة التصدي لسلطة رجال الدين وإدانة تعصبهم وإثارتهم الخلاف والشقاق بين الناس، ودعوته إلى محاربة التعصب المقرون بالجهل والخرافات والتقاليد البالية الدخيلة على الدين، ودعوته إلى التسامح الديني بين أتباع المذاهب المختلفة. ذلك كله كان من شأنه أن جعل انطون يعتبر فولتير في عداد "الرجال العظام "الذين ساهموا في تحرير أوروبا، بل يعتبره "السبب الحقيقي في إطلاق الفكر البشري في أوروبا وإضعاف السلطة الدينية وإرجاعها إلى حدودها الطبيعية"[3].

وثاني مفكري حركة "الأنوار" الذين أطلع على كتاباتهم وتأثر بها، جان جاك روسو (1712-1778). وقد اعترف انطون بأنه قد أولع "في زمن الشباب... بمطالعة

(1) الجامعة، س 5، ج 4، ص154 / الهامش، ص153 / الهامش

(2) الجامعة، س5، ج 4، ص 154 / الهامش

(3) انطون، ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، مطبعة الجامعة، 1903) ص 219، ص 220. وانظر أيضاً الجامعة، س 3 ج 2 ص 074

كتب رو سو ولعاً شديداً". ثم ما لبث أن اتسع نطاق هذا الولع ليشمل مطالعة "كل ما كتب عن جان جاك روسو"[1]، ويمكن أن نلتمس مظاهر تـأثير رو سـو فيـه، في ذلـك الحين، الذي يتخلل بعض كتاباته إلى الطبيعة وحيـاة الفطـرة، حيـث يعـيش الإنـسان عيشة بسيطة لا تقيده فيه ولا تثقل كاهله أعباء المدينة، حيث "بساطة المعيشة وسـذاجة القلب"[2].

بيد أن تأثير الأهم الذي تركه روسو في تفكير انطون إنما يتمثل في فكرتـه عـن الإرادة العامة ومبدأ التمثيل الشعبي، أي اختيار مجموعة من أفراد البشر أحدهم ممـثلاً عنهم وتفويضهم إياه أمر التعبير عن إرادتهم بموجب "عقد اجتمـاعي" أو "عهـد"[3]، وكما تبنى انطون فكرة هذه، تبنى أيضاً آراء رو سو التربويـة، لا سـيما تأكيـده علـى دور التربية في تحديد الناشئة تعلم حرفة أو صنعة يدوية ومساهمتها وبالتالي في أعداد المواطنين النشطين [4]

والمفكر الثالث من مفكري حركة "الأنوار" الذي أطلع على كتاباته وآرائه هـو مونتسيكيو (1689 - 1755) - "الفيلسوف والشاعر المشهور،[5] ولعل أهم ما تأثر به

---

(1) بل أن ولعه بكل ما يمد من صلة إلى روسو حمله، أثناء تواجده في فرنسا عام 1906، على تجشم عنـاء السفر إلى بلدة (شمبيري) التي كان روسو قد أقام فيهـا فـترة مـن حياتـه، وتحـدث عنهـا في كتابـه "الأعتراف"، وزيارة البيت الذي سكن فيه، وكأنه يؤدي فروض الزيارة لمـزار ديـني مقـدس. انظـر : الجامعة، س 5، ج 1، ص 36 0 ج 7، ص 465 – 466. ةانظر ايضاً ج 8 ص 469.

(2) الجامعة العثمانية، س1، ج1، ص20 – فما بعد. الجامعـة س3، ج4، ص 250 – 0 س6، ج 8، ص 203– 209. وانظر أيضاً ك: رواية الـوحش...)، ط / اودنـيس العكـرة، ص 94. وكـذلك روايـة أورشليم الجديدة، ص 188، 193، 196.

(3) رواية أورشليم الجديدة، (ط / العكرة)، ص 233. وأيضاً : مجلة الجامعة، س 5، ج 7، ص 263

(4) الجامعة العثمانيـة، س 1 ج 1، ص 202 وانظـر أيـضاً ص1، ص 8 وكـذلك روايـة الـوحش، ط / العكرة، ص 97. ص 135

(5) رواية أورشليم الجديدة، ص 282 / الهامش رقم 100. ومما يجدر ذكره أن انطون استـشهد في هـذه الرواية بالعديد من أقوال مونتسيكو في كتابه "أسـباب عظمـة الرومـان وأسـباب سـقوطهم"، انظـر الصفحات 382 – 288 من الرواية.

من آراءه قوله بموجب الفصل بين السلطات، ذلك الفصل الذي أعتبره انطون " أعظم ابتداع و اكتشاف في تدبير الأمم وسياسة الشعوب في العصر الحديث "[1].

ويمكن القول أن من جملة التأثيرات التي تركها مفكروا حركة " الأنوار " مجتمعين في تفكيره، إعجابه الشديد بالثورة الفرنسية، التي " وضعت أساس الحرية في العالم على أساس ثابتة لا تتزعزع وفتحت عيون الأمم في الشرق والمغرب فخفت وطأة الاستعباد وسقطت الحواجز العظيمة التي كانت بين الطبقات ... وتساوى الناس لدى القانون ومذ تساووا عرفوا أنهم أخوان بعضهم لبعض لا خصوم وأعداء "[2].

ويحدثنا انطون عن بدء اهتمامه، منذ صباه، بالثورة الفرنسية وسعيه بالتعرف على مجرياتها والتأثير العميق الذي تركته مبادئها في تفكيره : " علمت في زمن الصبا وأنا في سوريا بأن اسكندر ديماس الأكبر كتب رواية عن الثورة الفرنسية فاهتديت إليها. وما شرعت في مطالعتها حتى سباني موضوعها وأسلوبها لا لأمر سوى شيء من المشاركة بين بعض حوادثها وحوادث السياسة في البلاد العثمانية في ذلك الزمن. وكانت سكينة كسكينة المقابر تخيم يوم إذ على البلاد والعباد.. ففي وسط هدوء كذلك الهدوء، وخمول كذلك الخمول أحسست بأن عبارات ديماس في روايته هذه كبروق تسطع وتشق جو الفكر، أو أسواطٌ تقرع الأذان وتنبه العزائم والأذهان.. ولذلك اولعت بهذه الرواية ولعاً شديداً دون سائر روايات ديماس "[3]

ومنذ ذلك الحين، لازمه هذا الإعجاب بالثورة الفرنسية ومبادئها، وصار ينظر إليها نظرة تنطوي على إجلال وتقديس باعتبارها " رسالة جديدة " هبطت على البشر، ولذا " أصبحت أحرم على نفسي رشقي لها ولو بوردة "[4]

---

(1) الجامعة، س5 ج 7، ص 267.

(2) الجامعة، س1، ج 20، ص 458. وانظر أيضاً " رواية الوحش " ص 124.

(3) فرح انطون، مقدمة الترجمة العربية لرواية ديماس (التي أسمى اجزاءها الثلاثة على التوالي: نهضة الأسد، وثبة الأسد، فريسة الأسد). نقلاً عن : رئيف خوري، الفكر العربي الحديث – أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والإجتماعي، (منشورات دار المكشوف، بيروت، 1943). ص 242.

(4) المصدر السابق، ص 244 – 245.

ولقد دفعه إعجابه الشديد هذا بالثورة، فيما بعد. إلى تعريب رواية ديماس عنها ونشرها على شكل حلقات في ذيل أجزاء مجلته (الجامعة)، ساعياً من وراء ذلك إلى "إتقاد تصورات أبناء الشرق بهذه الرواية، كما اتقدت تصوراتي بها في صباي. وقد خيل إلى أننى بتعريبها في أثناء ذلك السكون التام والخمول الشامل أفتح، في ذلك البناء القديم، نوافذ مطلة على سماء الحرية ليرد منها النور والهواء، وانصب أمام قرائها مثالاً يحتذون،..." [1]

وفي حوالي عام 1894 (وكان قد بلغ العشرين من عمره)، دعي انطون لإدارة مدرسة أهلية في طرابلس، أنشأتها جمعية الروم الأرثوذكس الخيرية. وفي هذه المدرسة قدر للمبادئ، التي غرستها في تفكيره مدرسة (كفتين) التي تخرج فيها، أن تترسخ وتتعمق. فلقد تميزت هذه المدرسة، أيضاً بكونها جامعة لجميع العناصر السورية – بروتستانت و مارونيين و أرثوذكس ومسلمين، الأمر الذي ترك أثراً كبيراً في نفوس تلاميذها بل وفي نفس مديرها – فرح انطون – الذي أشار إلى ذلك بقوله : "أن هذه المدرسة قد تركت أثراً أدبياً لم يبرح نفسي قط، ولعله كان ذا تأثير على أفكاري في كل حياتي" [2]، بل أن اطلاعه بوظيفة المدير، في هذه المدرسة، قد أتاح له تطبيق بعض أراء روسو التربوية على تلامذته، ولا سيما ما أشار به رو سو بشأن غرس فضيلة (حب العمل) في نفوس الناشئة وحثهم على تعلم حرفة أو صنعة يدوية تدرب أيديهم على العمل وتقوى أجسامهم وتنمي مداركهم العقلية. [3]

---

(1) المصدر ذاته، ص 243. وقد بدأ انطون بنشر، ترجمة الرواية على شكل حلقات في ذيل مجلته، بدءاً من الجزء الثالث عشر من السنة الأولى. كما أنبله نشر علاوة على ذلك، بدافع من إعجابه بالثورة الفرنسية أيضاً، النص الكامل للائحة حقوق الإنسان التي أقرها نواب الشعب الفرنسي بعد ثورة. انظر : الجامعة، س 3، ج 4، ص 250 – 255.

(2) مناهل الادب العربي (العدد 9)، فرح انطون، بيروت، مكتبة صادر، 1950، ص4 (نقلاً عن : رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة، ص 78).

(3) الجامعة العثمانية، س 1، ج11، ص 202.

وكان انطون، أثناء اطلاعه بوظيفة المدير في هذه المدرسة، يوالي المطالعة، ويبدو أنه في حوالي هذه الفترة أطلع، كما تشير إلى ذلك بعض الدلائل،[1] على كتابات مفكر فرنسي آخر قدر له أن يكون له هو الآخر تأثير كبير في تكوينه الفكري، بل وفي تحديد مسار حياته اللاحقة، ذلكم هو المفكر الفرنسي جول سيمون (1814 – 1896)، الذي وصفه انطون فيما بعد بأوصاف عديدة تعكس مدى إعجابه به، كقوله عنه أنه "فيلسوف عظيم" و"فيلسوف كبير" و"فيلسوف مشهور" و"مثال الرجل الفاضل" و"أستاذنا العلامة"[2] ولقد أطلع انطون، باعتراف،" على أكثر كتبه... بل درسناها درساً"[3]، وبلغ إعجابه بما احتوتها من أفكار وآراء حداً أنه بات ينظر إلى صاحبها (سيمون) نظرة إجلال وتعظيم، ولا أدل على ذلك من قوله" ولقد جاء علينا زمن كنا فيه إذا فتحنا كتاباً من كتب جول سيمون (كالواجب) أو (المرأة في القرن العشرين) أو (المدرسة) أو (العائلة) أو (الحرية السياسية) وغيرها فأننا كنا نفتحه باحترام يحكي احترام رجال الدين حين دنوهم من المحراب.."[4]، وقد أعترف انطون، صراحة، بما يدين به لسيمون "إننا مديونون له بما أخذناه عنه ودرسناه في كتبه ديناً حقيقياً لا يفيه تقريظ ولا ثناء"[5] فهي قد أثرت ثقافته وعمقتها ووسعت آفاقه بما أثارته لديه من اهتمام بالفلسفة، وهو يشير، في هذا الصدد، إلى أن أول تعرفه على أصول الفلسفة إنما كان من خلال "كتاب (الواجب) للفيلسوف جول سيمون وكتاب

---

(1) ذكر انطون أن أول كتاب قام بترجمته الى العربية هو كتاب (جول سيمون) – (المرأة في القرن العشرين)، وأنه قد كتب مؤلفه يستأذنه نشر الترجمة العربية، وأن ذلك كان قبل عام 1895، الأمر الذي يحملنا على الاعتقاد أن اطلاعه على كتابات سيمون ولا سيما هذا الكتاب كان حوالي عام 1894، إلا مع بدء اطلاعه بوظيفة مدير. انظر الجامعة س5، ج 9، ص 331. وأيضاً س1 ج1 ص5. ج6 ص 97.

(2) الجامعـــة، 1، ج 1، ص4. س1، ج6، ص 98. س7، ج1، ص 26. س4، ج5، ص 260. س2 ج5 ص292. س2، ج7، ص 432.

(3) الجامعة العثمانية، س1، ج6، ص 96 –97.

(4) الجامعة، س4 ج 5، ص 265 – 266.

(5) الجامعة، س4، ج5، ص 261.

(المختصر الفلسفي) له ولشريكين معه. فإننا أول مصافحتنا لآلهة الفلسفة كانت في هذين الكتابين "[1].

غير أن الدين الحقيقي و الأهم الذي يدين به انطون لجول سيمون إنما يتمثل في كونه قد ألهمه الدور الذي يتعين عليه أن يطلع به في مجتمعه والمسار الذي ينبغي أن يسلكه في حياته المقبلة. فقد أعجب انطون أيما إعجاب بالدور الذي قام به سيمون في سبيل إصلاح مجتمعه، ومن خلال تشخيص أدواء مجتمعه ووصف الدواء الصحيح الذي يكفل له الشفاء، ووجد فيه رجلاً كريماً وفيلسوفاً كريماً " وقف حياته للنداء... وللتصريح بأن أدواء الهيئة الاجتماعية الحاضرة لا تشفيها... إلا التربية الأدبية وإنشاء الأخلاق الفاضلة... وقف حياته في قومه لتعليمهم المبادئ الأبدية والواجبات والفضيلة والأدب والحرية. وقد علمهم ذلك بقوله وفعله."[2] وقد دفعه هذا الإعجاب بدور سيمون الإصلاحي وبأفكاره وسيرة حياته، إلى أن يتخذ منه مثلاً و قدوة " فالذي يحبون خير الأمة الشرقية ويرومون إنهاضها لا يجدون مثلاً وقدوة لها أحسن من هذا المثل[3] ومن ثم، وبتأثر جول سيمون تحددت في تفكير انطون ملامح الدور الذي يتعين عليه أن يطلع به في مجتمعه الشرقي، كما تحددت أمامه معالم الطريق الذي سيسلكه في المستقبل.

ويبدو أن انطون قد اتخذ قراره النهائي، في هذا الخصوص، حين كان لا يزال يقوم بوظيفة المدير في المدرسة الخيرية، والدليل على ذلك أنه قام، حينئذ، بأولى خطواته، مقتفياً أثر جول سيمون في سبيل الإصلاح وقد جاءت هذه الخطوة الأولى على شكل مقالة طويلة أسماها " الواجبات " كتبها من الأفكار التي ضمنها سيمون كتابه " الواجب "، وحاول من خلالها أن يذكر مواطنيه بواجباتهم وينمي فيهم الأمل والثقة في المستقبل. وقد نشرت مقالته هذه في مجلة (المقتطف) على شكل خمس

(1) الجامعة، س4، ج5، ص 283.

(2) الجامعة، س4 ج5، ص 260.

(3) الجامعة، س4، ج5، ص261.

حلقات متتابعة.[1] ثم ما لبث انطون أن اتخذ خطوة أخرى، في هذا السبيل كانت، بلا شك، أبعد أثراً، إذ أنه تخلى عن وظيفة إدارة المدرسة وقرر الهجرة إلى مصر وتحقيق الحلم الذي كان يراوده منذ عدة أعوام – أي، إصدار مجلة يتخذها منبراً لنشر آرائه وأراء المفكرين الذين أعجب أو تأثر بهم.[2] وليس من المستبعد أن يكون تأثره بأفكار سيمون ودوره الإصلاحي قد جعله يحث الخطى في سعيه نحو تحقيق حلمه، بدليل أن أفكار سيمون أو آراءه قد تخللت، بشكل أو بآخر، أكثر من نصف صفحات الجزء الأول من المجلة. التي أسماها "الجامعة العثمانية". بل هو قد كرس المقالة الأولى والتي جعل عنوانها "الإصلاح الحقيقي"، مستعيراً، بذلك العنوان الذي وضعه سيمون لمقدمة كتابه "المرأة في القرن العشرين" كرسها للحديث عن مفهوم سيمون عن الإصلاح والمبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها، ذكرا في ختام حديثه: هذه خلاصة المبادئ التي وضعها الفيلسوف جول سيمون في كتابه (المرأة في القرن العشرين) والمقدمة التي وضعها له بعنوان (الإصلاح الحقيقي). وغرض الجامعة العثمانية أن تكون صدى لهذه المبادئ الشريفة فتبذل جهد المستطاع في سبيل نشرها وتوجيه الأنظار إليها فإن الحركة الأدبية والسياسية في أشد الحاجة إليها في هذا الزمان"[3]

وإذا كان (جول سيمون) قد هدى انطون إلى سبيل إصلاح مجتمعه الشرقي، ولفت انتباهه إلى أهمية دور "التربية الأدبية وتنشئة الأخلاق الفاضلة" في ذلك، فهناك

---

(1) انظر : المقتطف، ج21، ص 279 – 284. ج5، ص 350 – 355. ج6، ص409 – 412. ج 7، ص501 – 506. ج8، ص 592 – 590.

(2) الجامعة، س 5، ج1، ص26 – 27. س 3، ج 3، ص 147.

(3) الجامعة، س1، ج1، ص 4-5. وقد واصل انطون بالفعل نشر أفكار سيمون والاستشهاد بآرائه و أقواله، لا سيما في أجزاء السنتين الأولى والثانية من المجلة. انظر : الجامعة، س1، ج 3، ص 42.. س2، ج 2، ص 101 – فما بعد. ج3، ص 174 – فما بعد ج 5، ص 292، ج7، ص 432. ج 8، ص 470- 0 ج 10، ص 592 – فما بعد. ولعل فيما له دلالة في هذا الصدد أن أنطون قد وصف سيمون في مستهل المقالة التي نشرها في هذا الجزء الأخير من المجلة، وصفه بأنه "فيلسوف الجامعة". ومع بداية السنة الثالثة للمجلة، سرعان ما حل اهتمامه المتزايد بأرنست رينان وآرائه ومؤلفاته محل اهتمامه (بسيمون).

ثمة مفكر آخر ساهم في تعزيز وجهته الإصلاحية، ومده بوسيلة أخرى تساعده في تعزيز الإصلاح الحقيقي الذي ينشده لمجتمعه، وهذا المفكر هو ارنست رينان (1826 – 1892)، الذي وصفه انطون، فيما بعد، بأنه الفيلسوف الكامل "الذي "خدم البشر على الأرض بكل قوى عقله الفائق وفطرته الخارقة العادة"[1]، ويبدو أن اهتمام انطون برينان قد بدأ عقب شروعه بإصدار مجلته، ولعله اهتدى إلى مؤلفاته فيما كان يبحث عن "أساطين" يستند إليهم في دعوته الإصلاحية. وقد كان أكثر ما شد انطون إلى المؤلفات رينان وأثار إعجابه بها – كما يمكن أن نتوقع – هو ما تضمنته من آراء داعية إلى التساهل والاعتدال بين أتباع الأديان والطوائف المختلفة. وقد وجد في تلك الآراء، الدواء الشافي لداء التعصب. وأدركاً منه بأن هذا الدواء لا يمكن أن يفعل فعله ما لم يسر في سائر أجزاء كيان مجتمعه، أي ما لم يشع روح التساهل الديني بين أفراد سائر العناصر، فقد عمد إلى ترجمة، أو بالأحرى تلخيص، مؤلفات رينان ونشرها في مجلته على شكل حلقات متسلسلة فنشر أولاً تلخيص كتاب "تاريخ المسيح"[2]. مصرحاً بأن غرضه من نشره هو "تذكير البشر بالفضائل الانجيليه المنطبقة على النواميس الطبيعية التي تبنى عليها كل ديانة صحيحة. والنداء بأن كل ما خرج من هذه الفضائل يعد شيئاً عرضياً.."[3] بل أن الغرض الأهم من ذلك" هو تقريب طوائف البشر بعضها من بعض و تعليمها التساهل ليحتمل بعضها بعضاً ويعرف جميعها أن الحقائق والفضائل ليست خاصة بأمة دون أمة ولا بفريق دون فريق لأن الخالق تقدست أسماؤه إله للجميع لا إله شعب خاص ولا أمة خاصة. وإذا كان عبيده البشر متفقين على الحقائق الأصلية... فما الذي يوجب عليهم بعد ذلك أن يتقاطعوا ويتدابروا ويعتبر بعضهم بعضاً أعداء لا يهنأ لهم عيش إلا بإدخالهم تحت سلطتهم أو

---

(1) الجامعة، س4، ج 6، 7، 8، ص 300، ص 313.

(2) نشر ملخص كتاب (تاريخ المسيح) على شكل حلقات في الأجزاء التالية :

س 3، ج3، ص 160- فما بعد. ج4، ص 241 – فما بعد. ج5، ص 301 – فما بعد. ج6، ص 369 – فما بعد.

(3) الجامعة، س 3، ج 7، ص 453. وانظر أيضا : س3، ج6، ص 385 – 387.

إفنائهم من الوجود...[1]

ثم نشر انطون تلخيص كتاب "تاريخ الرسل"[2] لرينان أيضاً، مستهلاً إياه بتلخيص المقدمة التي كتبها رينان له رادا فيها على حارميه و مناظر يه "لأنه قال فيها أقوالاً يجب إطلاع الناس عليها لأنها مما يساعد على تربية التساهل والاعتدال في النفوس ولا سيما ما كان منها متعلقاً (بنبوءته الدينية).[3]

بل أن سعى انطون إلى إشاعة روح التساهل الديني بين أفراد مجتمعه ما لبث أن أتسع نطاقه أكثر، ففي حين انه كان يسعى من وراء تلخيصه لمؤلفات رينان إلى إشاعة روح التساهل بين أتباع الطوائف المسيحية من خلال تذكيرهم بأن أصول دينهم واحدة وأنهم يتعين عليهم التعامل مع بعضهم البعض في ضوء هذه الحقيقية، ما لبث أن وسع نطاق دعوته لتشمل بني وطنه جميعاً – المسلمين والمسيحيين وغيرهم من أتباع الأديان والطوائف الأخرى الذين يشتركون في العيش معاً في إطار الدولة العثمانية. وهنا، وبتأثير من رينان وإيحائه أيضاً، لم يجد انطون أفضل من تذكير هؤلاء – والمسلمين منهم على وجه الخصوص بتجربة مثالية شهدها المجتمع العربي الإسلامي في ماضيه، لعب التساهل الديني خلالها دوراً أساسياً وهاماً في تحقيق نهضة حضارية راقية – تلك التجربة هي تجربة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، والتي قيض لابن رشد أن ينبغ خلالها، ويغدو بالتالي حلقة وصل بين الحضارة العربية الإسلامية من جهة والحضارة الغربية من جهة أخرى.[4]

(1) الجامعة، س3، ج7، ص 454.

(2) نشر أنطون ملخص كتاب رينان (تاريخ الرسل) على حلقات في الأجزاء التالية من مجلته : س3، ج8، ص 541 – فما بعد. ج9، ص 608 – فما بعد. ج10 و11 و12، ص 678 – 0 س 4، ج1، ص 22 – فما بعد. ج2، ص 85 – فما بعد. س 5، ج9، ص 514- فما بعد. ج10، ص 517 –فما بعد. س6،ج1، ص 21 – فما بعد.

(3) الجامعة،س3، ج7، ص 456.

(4) انظر مقالته : مجد الإسلام القديم – تاريخ الأندلس من أوله إلى أخره – ومشاهير رجال الإسلام الذين عاشوا في ذلك العصر" : الجامعة، س3، ج1، ص ص2 – فما بعد. ثم توسع في الموضوع أكثر في كتابه : ابن رشد وفلسفته، انظر : اهداء الكتاب، التمهيد، ص1، ص 6، ص 10- 11،

وهكذا مضى انطون، مستلهماً أراء رينان "رسول التساهل الكبير" يناشد بني جلدته من الشرقيين الاحتكام إلى العقل و الاسترشاد به في علاقاتهم بعضهم البعض، والركون إلى التساهل فيما بينهم، لكي يغدو على الطريق الصحيح المفضي إلى الإصلاح، ويتسنى لهم بالتالي بعث حضارته من جديد. بيد أنه ما لبث، وهو في حمأة حماسه في الدعوة لأراء رينان هذه ما لبث أن وجد نفسه في خضم – معركة فكرية مستمرة مع الشيخ محمد عبده (1849-1905)، على أثر المقالة التي نشرها عن (ابن رشد)، واستوحى فيها أراء رينان في كتابه "ابن رشد ومبادئه". فقد تطرق انطون في مقالته، عرضاً، إلى موضوع الاضطهاد الديني في النصرانية والإسلام مبيناً أنه لما كانت "السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع. فإن التسامح الديني فيه يكون "أصعب" مما في الدين المسيحي"[1]. فرد عليه الشيخ محمد عبده، على صفحات مجلة (المنار). غير أن النقاش بينهما ما لبث أن أزداد حدة وتجاوز حدود هذا الموضوع ليشمل الحديث عن مزايا الديانتين الإسلامية والمسيحية والمفاضلة بينهما.[2]

ويمكن القول، أن هذه المعركة الفكرية – على الرغم من اتفاق الطرفين على وضع حد لها – قد خلفت تأثيراً عميقاً في تفكير انطون وحياته اللاحقة، بل كادت

وكذلك انظر مقالته "تاريخ ابن رشد وفلسفته" - الجامعة،س3، ج8، ص 517 – فما بعد. وأيضا كتاب (ابن رشد)، ص 12 – فما بعد، ص 76، ص 110.

(1) الجامعة، س3، ج8، ص 517 – 540.

(2) رد محمد عبده على مقالة أنطون بست مقالات متتابعة نشرت أولا في أعداد مجلة (المنار)، ج5، ج10. ص 361 0- فما بعد. ج11، ص 401 – فما بعد. ج 19 و 20، ص 761 – فما بعد. ج21، ص 807 – فما بعد، ج 22، ص 841 – فما بعد. ثم أجملها (عبده) في كتابه "الإسلام والنصرانية". كما أن (محمد رشيد رضا) قد أورد هو الآخر ردود (عبده) على - انطون في كتابه "تاريخ الأستاذ الإمام"، اما أنطون، فقد نشر رده على (عبده) أولاً في مجلة الجامعة (س3، ج9، ص 626 – 0) ثم أجمل ردوده الستة في كتابه عن ابن رشد. انظر : فرح انطون، ابن رشد وفلسفته – (وفي ذيل الكتاب ردود الأستاذ على الجامعة في ست مقالات بشأن مقلة مختصرة نشرتها الجامعة في هذا الموضوع وأجوبة الجامعة في ست مقالات ايضا)، الإسكندرية، مطبعة الجامعة، 1903.

أن تطيح بما كان قد حدده لنفسه من أهداف وآمال. ويمكننا أن نستشف من بعض كتاباته،التي نشرها فيما بعد، مشاعر الإحباط واليأس التي تولدت لديه من جراء هذه المعركة. [1] ولعل أكثر ما آلمه إحساسه أنه قد استدرج، رغماً عنه إلى معركة غير متكافئة جرت على أرض مليئة بالأشواك والحفر وفي الوقت الذي كان خصمه فيه يستطيع أن يجاهر بكل ما يعنّ له (حتى أن يعاير العقيدة المسيحية بمنافاتها للمدينة والعقل ويتهكم على كتبها [2]، ولم يكن هو في حل من أن يحذو حذوه. ومن ثم أضطر إلى القبول بإنهاء المعركة دون حسم و الانسحاب منها في ما يشبه الهزيمة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أن خسارته المعنوية قد اقترنت بخسارة مادية أيضاً، فلقد تسبب انهماكه في المعركة في تعسّر صدور مجلته (الجامعة) منذ النصف الثاني من عام 1902، وبعد ذلك في أوسط عام 1903 ثم توقفها عن الصدور شطراً من عام 1904 وطوال عام 1905. وإذا أضفنا إلى ذلك كله تفاقم الخلافات العائلية من حوله [3]، أمكننا أن نتصور الحالة النفسية والفكرية السيئة التي انتهى إليها انطون.

وفيما هو يجتر معاناته المريرة هذه، اهتدى إلى مؤلفات الفيلسوف الألماني (فريدرك نيتشة) الذي وجد في آرائه، على حد تعبيره،" فائدة عاجلة "كان، على ما يبدو، في أمس الحاجة إليها" وهذه الفائدة العاجلة هي تقوية كل نفس ضعيفة نشأت في الضعف والخمول والوهن". وفي معرض حديثه عن الأثر القوي الذي يمكن أن تحدثه كتب نيتشة في نفوس الضعفاء واليائسين يستشهد بمثال (لا شك في أنه ذو مغزى في هذا الصدد، واغلب الظن أن انطون يعني في نفسه لأن الأوصاف تنطبق عليه) يثبت هذا الأثر، فيقول. [4]

"عرفت شاباً فاضلاً متوقد الذهن سريع التأثر ذكي الفؤاد له مشاركة في كثير

---

(1) انظر : الجامعة، س5، ج1، ص23 – 27.ج4، ص 172، س 6، ص 202– 203، 206، 208، 210، 211.

(2) انظر : كتاب ابن رشد وفلسفته، ص 133 – فما بعد. ص 141 – 142.

(3) الجامعة، س5، ج1، ص 32.

(4) الجامعة، س6، ج1، ص 16 – 17.

من أصناف العلوم لكنه يئس من الحياة وأصبح يرى كل شيء فيها أسود ويستصغر شأن الجهاد اليومي في تحصيل الرزق ويقول مع سليمان (كل شيء باطل) وقد بلغ به اليأس درجة الضعف المطلق وكان ذلك حاصلا في نفسه من ثلاثة أمور الأول تربيته الشرقية الضعيفة التي رأى كل واحد منا آثارها في نفسه أو من حوله والثاني كبر أماني نفسه بالنسبة إلى صغر عزيمته وهمته. والثالث مطالعته الكتابات الخيالية واقتباسه تحل العزائم مما لا حاجة إلى تفصيله.فلما رأيت منه هذا الضعف إلى هذا الحد أشرت عليه بمطالعة كتب نيتشة لتستمد منها نفسه القوة والحماسة. ففعل ولم يطالع أحدها حتى حدثت في نفسه ثورة جديدة وتقوت نفسه وتشددت بعد ضعفها ووهنها.

وهناك ثمة دلائل على أن اهتداء انطون على مؤلفات (نيتشة) كان في أواخر عام 1904 أو أوائل عام 1905.[1] (أي عندما كان في ذروة معاناته النفسية والفكرية). وكان ما طالعه منها "المسيح الدجال. وما وراء الخير والشر. ونسب الأدب "وكتاب "ابتداء الظلام عند الأصنام" وكتاب "هكذا قال زارا توسترا"، وكتاب " ecco home » (هوذا الرجل)، الذي ذكر انطون عنوانه الأصلي دون أن يترجمه.[2] بل أن اهتمامه بنيتشة ما لبث أن حمله، فيما بعد، على مطالعة ما كتب عنه من كتب ومقالات في الصحف الفرنسية.[3]

وبتأثير مطالعاته لمؤلفات نيتشة استعاد انطون زمام نفسه وتضاعفت عزيمته وهمته، وتجددت رغبته في الدعوة إلى إصلاح مجتمعه الشرقي". بيد أنه قرر أن يطلق دعوته هذه المرة من على أرض أخرى، من الولايات المتحدة الأمريكية. فانتقل إلى نيويورك، ومن هناك عاود إصدار مجلته (الجامعة) ليواصل من خلالها تحديد السبيل الصحيح لإصلاح الشرق إصلاحاً حقيقياً مستهدياً، هذه المرة، بمبادئ نيتشة، وبما بدا له من تجسيد لها في حضارة الغرب، ومدنية أمريكا على وجه الخصوص.

---

(1) الجامعة، س5، ج4، ص 149، حيث أشار (في عام 1906) إلى أنه مستمر في مطالعة كتب نياشة" وجمع مبادئها التي تشتغل بجمعها وغربلتها منذ سنتين" وانظر أيضاً : الجامعة،س6،ج4، ص 82.

(2) الجامعة، س 6، ج 3، ص 60. ج 8، ص 215 / الهامش. س 7، ج1، ص 43، ص 42.

(3) الجامعة، س7، ج 1، ص 42.

وتعكس كتاباته، التي نشرها في مجلته بعد أن عاود إصدارها في أمريكا إعجابه الشديد بنيتشة وفلسفته، فهو قد أعتبره "فيلسوف الألمان الأكبر" الذي كان فكره السبب الذي "دفع ألمانيا ذلك الاندفاع في سبيل الرقي"[1]، والذي كان لفلسفته "دوي بعيد بين المفكرين والمتأدبين في جميع أقطار العالم المتمدن"[2] وعلى الأخص في أوروبا وأمريكا، حيث أثرت مبادئه في كثير من المفكرين والكتاب "على علم منهم وعلى غير علم وأصبح نيتشة عندهم إماما لمبدأ جديد دعوه (المبدأ النيتيشي)."[3].

ولقد كان أكثر ما عجب انطون من أراء نيتشة "مبادئه السيولوجية التي اعتبرها" غاية في المتانة"، وبدا له أن أمم أوروبا لم يكن ليتسنى لها بلوغ ما بلغته من الرقي والقوة والمنعة، ومن ثم السعي نحو التسلط على الشرق وشعوبه إلا بفضل استلهامها مبادئ نيتشة، وعلى الأخص مبدأ "القوة والنشاط"[4] بل أنه، بعد أن حل في أمريكا، وعايش المجتمع الأمريكي عن كثب وتحسس نبضه القوى والنشيط، اقتنع اقتناعا جازما بأن مظاهر الحياة فيه إنما تمثل في جملتها تطبيقا عمليا لمبادئ نيتشه.[5] ومن ثم فقد خلص إلى أنه لا مناص لأبناء الشرق،إن هم أرادوا إصلاح حالهم والارتقاء بمجتمعهم، من أن يطلعوا على مبادئ نيتشة ويستهدوا بها في حياتهم، لأن "مبادئ هذا الرجل تحتوي على الكثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها.[6] ومن ثم قد عمد انطون إلى جعل مجلته منبراً لتعريف بني جلدته من الشرقيين بفلسفة نيتشة ومبادئه، سواء من خلال نشر ترجمة حياته وتلخيص آرائه المستمدة من "عدة من كتبه"[7]، أو من خلال شروعه في

(1) الجامعة، س 5، ج4، ص 149.

(2) س 6، ج3، ص 61.

(3) الجامعة،س6، ج 1، ص 16. ج3، ص 57 – 58.

(4) الجامعة، س 5، ج4، ص 149 – 150.

(5) الجامعة،س7، ج1، ص 7–9 .

(6) الجامعة، س 7،ج1، ص 42 .

(7) الجامعة، س5، ج4، ص 173 – 174. س 6، ج 3، ص 57 – فما بعد، ج4، ص 81 – فما بعد. ج 5، ص 125 – فما بعد.

تأليف رواية جعلها صدى لمبادئ نيتشه ونشرها على شكل حلقات متسلسلة[1]، أو من خلال أقدامه على تعريب كتاب نيتشه، أو على حدّ تعبيره في روايته المشهورة التي سماها (هكذا قال زاراتوستوا) والتي هي أبلغ وأدق ما رشح من قلمه[2].

وفي ضوء ذلك كله، يمكن القول، أن أراء نيتشة، وأراء المفكرين الآخرين الذين أشرنا إليهم قبله – فولتير، رو سو، مونتسيكيو، وسيمون، ورينان – علاوة على البيئة التي نشأ فيها انطون، وتأثر بما كان يتخللها أو يسودها من أعراف وتقاليد وقيم، هي العناصر الأساسية التي كوّنت مجتمعة ثقافة انطون وبلورة اتجاهه الفكري. بل يمكن القول، علاوة على ذلك، إنما أطلع عليه من كتابات هؤلاء المفكرين شكلت الأساس الذي قام عليه تصوره لهذا العالم كوسيلة تكفل للإنسانية الارتقاء، وبالتالي السعادة، إذ على الرغم من أن كتاباته قد تضمنت إشارات إلى أراء عدد من العلماء و الفلاسفة ذوي الاتجاه العلمي مثل فرانسيس بيكن و تشارلس داروين و اوغست كونت، إلا أننا لا نملك دليلاً يثبت إطلاعه على مؤلفاتهم أو يؤكد تعاطفه معها، فهو لم يتحدث عن أي من هؤلاء ولم يصف لنا مشاعره تجاههم ومدى تأثره بآرائهم مثلما فعل بالنسبة لأولئك. ولئن كان قد نشر في مجلته مقالتين إحداهما عن (بيكن)[3]، والأخرى عن (كونت)[4]، إلا أننا نفتقد في حديثه عنهما طابع الحماسة والتعاطف الذي لمسناه بوضوح في حديثه عن أولئك.

ويختلف الحال بالنسبة إلى (دارون)، الذي على الرغم من أن انطون لم يكرس له مقالة – كما فعل بالنسبة لبيكن، وكونت – إلا أنه كان أكثر منهما حضوراً في

---

(1) هي رواية "مريم قبل التوبة" التي أشار إلى أنها ستكون "أفضل ما كتبه"... إلى الآن". وقد نشر سبع حلقات منها في ذيل أجزاء السنة الخامسة (ج 8 و 9 و10 وأجزاء السنة السادسة (ج 1و2و3و4). ولم يكمل نشر بقية الرواية على الرغم من أنه يعد أن عاد من أمريكا وعاود أصدار (الجامعة) في القاهرة وعد قرّاءه في الجزء الأول بأنه سيتم طبعها على حدة وتعلن ذلك حين فراغنا منه" إلا أنه لم يف بوعده. أنظر : الجامعة، س5، ج4، ص 176. س6، ج1، ص 17. س 7، ج1، ص 46.

(2) الجامعة، س 7، ج1، ص 43، ص 44 – فما بعد. س7، ج 2، ص 102 – فما بعد.

(3) الجامعة، س3 ج 6، ص 351 – 358. وانظر أيضا : الجامعة، س 3، ج9، ص 620. س 5، ج 6، ص 246. وأيضا كتابه :ابن رشد وفلسفته ص 122.

(4) الجامعة، س4، ج4، ص 15 – 21. وانظر أيضا روايته : المدن الثلاث، ص 73 – فما بعد.

كتاباته.[1] ويتجلى هذا الحضور في الإشارات المتكررة إلى مبادئ أو ناموس تنازع البقاء وبقاء الإصلاح، أو "بقاء الأفضل"[2] كما كان يحلو له أن يقول، والذي كان يرى فيه ناموسا طبيعيا عاما يسري على الدول والمجتمعات، بل وحتى على "الآداب السياسية والاجتماعية"، مثلما يرى على طبيعته وكائناتها[3]، ويبدو لي أن تأكيد انطون على هذا المبدأ أو الناموس بالذات، وربطه إياها بما أسماه "الاستفراد individualism إنما يعكس تأثيره بما قرأه عن داروين وآرائه ودلالاتها الاجتماعية في مصادر ثانوية أكثر مما يدل على اطلاعه على مؤلفاته وخاصة كتاب "أصل الأنواع"[4].

واستناداً لذلك، يمكننا القول، أن انطون، حتى في نزعته العلمية إنما كان متأثراً، أساساً، بأولئك المفكرين الأول الذين شكلت آراؤهم العناصر الأساسية لثقافته، وأعني مفكري حركة الأنوار – (فولتير ورو سو ومنتيسيكيو وجول سيمون، ورينان ونيتشة). وتبعاً لذلك يمكننا أن نحدد العلامات الأساسية التي استهدى بها انطون في مساره الفكري، وحث – من خلال كتاباته – بني جلدته من الشرقيين على الاستهداء بها أيضاً، فلقد كانت آراء فولتير، لا سيما دعوته إلى الإيمان بالعقل والحرية و الحد من

(1) الجامعة العثمانية، س1، ج11، ص 205. وانظر أيضا : الجامعة،س5، ج1 ص 11 / الهامش. ج 5 ص 199 / الهامش رقم (1) ص 200.

(2) الجامعة العثمانية، س1، ج7، ص 113. ج10، ص 180. وأيضا : الجامعة، س5، ج1، ص 4،5. ج7، ص 265 – 266.س 7، ج 1، ص 16، 27. وانظر أيضا : رواية المدن الثلاث، ص ص 65، 66، 68. رواية الوحش..، ص ص 98،122. رواية أورشليم الجديدة، ص 195، الهامش رقم (25)، ص 212.

(3) ولعل ما تجدر الإشارة إليه أنه في الوقت الذي لا يخفي في استهجانه لما ينطوي عليه سريان هذا الناموس على المجتمع الإنساني من فظاعة ووحشية، فإنه في الوقت عينه يعرب عن تعاطفه مع الحركة التي قامت في صفوف حزب الأحرار البريطاني للحد من آثاره الضارة على المجتمع. انظر : رواية أورشليم الجديدة. ص 195، الهامش رقم (25)

(4) قارن ما يقوله في : الجامعة، س3 ج 3، ص 147، مع ما يقوله في رواية أورشليم الجديدة، ص 195، الهامش رقم (25) حيث يشير إلى افتتاحية جريدة (الطان) الفرنسية.

تسلط رجال الدين و انحرافهم، أولى هذه العلامات التي أستهدى بها، وكانت آراء روسو ولا سيما فيما يخص العقد الاجتماعي المعبر عن الإرادة العامة، العلامة الثانية، وكانت مبادئ الثورة الفرنسية – الحرية والمساواة و الإخاء – التي ساهم هؤلاء الثلاثة، مجتمعين، من بلورتها العلامة الرابعة. وكانت آراء جول سيمون ولا سيما تأكيده على التربية ودورها في الإصلاح الاجتماعي، العلامة الخامسة، كما كانت دعوة رينان إلى العقلانية والتساهل الديني العلامة السادسة وكانت آراء نيتشة، ولا سيما تأكيده على مبدأ "القوة والنشاط" العلامة الأخيرة التي استهدى بها في تحديد معالم الطريق التي تفضي إلى إصلاح الشرق ونهوضه وارتقائه.

والآن، وقد اتضحت لنا المؤثرات التي ساهمت في تكوينه الفكري لنحاول أن نتعرف على مجمل آرائه و أفكاره.

لقد كان الموضوع الأساس الذي استأثر باهتمام انطون، ولا سيما في مرحلة "توهجه الفكري" هو : البحث عن السبيل الصحيح لإصلاح مجتمعه (الذي كان يشمل – كما عرفنا – الشعوب الشرقية التابعة للدولة العثمانية حين ذاك، واعتاد أن يسمه في كتاباته: الشرق) وتمكينه من التصدي لعدوان الغرب وأطماعه. فلقد قدر لانطون، بحكم البيئة التي نشأ فيها، وطبيعة الثقافة التي تلقاها في مقتبل عمره، أن يعي، في وقت مبكر من حياته، ما يعانيه (الشرق) من جهل وتخلف حضاري، وما يتهدد كيانه من أخطار سواء خطر التصدع بسبب ما بدا له من شيوع روح الشقاق والتناحر والفرقة بين "عناصره"، أو خطر العدوان أو الاحتلال من جانب دول الغرب، فإن للشرق داءين الأول داخلي وهو جهل أبناءه والثاني خارجي وهو مطامع الدول القوية فيه...[1]

ولقد قاده وعيه لذلك إلى الاعتقاد بأن (الشرق) في حاجة ماسة إلى "عقد اجتماعي" أو "عهد" يستقطب سائر عناصره، يرسخ فيهم الشعور بوحدة الأصل و المصير – الأصل المشترك في الماضي، والمعاناة المشتركة في الحاضر، والمصير المشترك في

---

(1) الجامعة العثمانية، س1، ج4، ص 53. وانظر أيضا : س1، ج1، ص 5 – 6.

المستقبل: أن شرا، إذا ما مضوا في شقاقهم وتناحرهم، أو خيراً إذا تآلفوا وتلاحموا، وبالتالي يعمل على شدهم إلى بعضهم، واستنفاذ طاقاتهم وإمكاناتهم. وتوجيهها الوجه التي تؤدي إلى نهوضهم وارتقائهم، فينزل بذلك خطر التصدع الذي تهددهم في الداخل، وخطر العدوان الذي يتهددهم من الخارج.

ولم يستخدم انطون، في الواقع، تعبير "العقد الاجتماعي" ربما تحاشياً لاتهامه بترويج أفكار غربية غير مشروعة - بل استخدم بالدلالة عليه تعبيراً أخر، كان شائعاً ومتداولاً في أيامه، ولا سيما في أوساط الفئات التقليدية والمحافظة في مجتمعه وهو تعبير "الجامعة" قاصداً به على وجه التحديد "عهداً يرتبط به جماعة نازلون في بقعة واحدة من الأرض ويفوضون إلى ممثليه بينهم بمطلق اختيارهم حماية ورعاية شؤونهم العمومية ولذلك يفوضون على أنفسهم الطاعة لهم وتأدية الضرائب اللازمة في عملهم هذا. وحيث أن ممثلي ذلك العهد ووظيفتهم حماية ورعاية مصالح تلك الجماعة فعملهم يشمل على أمرين، الأول دفع كل ضر عنهم والثاني جلب كل خير لهم - لأنهم أقيموا بهذا الغرض"[(1)] أما الدعائم التي تقوم عليها تلك "الجامعة" - أو ذلك "العهد" - فهي الحق والعدل والواجب والعقل والتساهل.[(2)] ولم يكن تحقيق هذا الهدف، الذي كرس أنطون نشاطه الفكري من أجل الدعوة إليه، أمراً ميسوراً، ولا كان السبيل المؤدي إليه معبداً وخالياً من العقبات، لسبب بسيط وهو، أن ثمة مفكرين آخرين قد شغلهم، قبله، الشاغل نفسه - إنهاض الشرق وتمكينه من التصدي لعدوان الغرب - وكانوا، عندما شرع هو في نشر أفكاره في هذا الشأن، قد قطعوا شوطاً لا بأس به في دعوتهم. وكان لزاماً على انطون، في هذه الحالة، أما أن يتوافق معهم فيما يدعون إليه أو أن يتصادم معهم وجهاً لوجه لتعارض دعوته مع دعوتهم.

فقبل أن يشرع انطون في نشر أفكاره بحوالي عشرين عاماً، شهد الشرق دعوة إلى الإصلاح والنهوض والتصدي للغرب، كان أبرز ممثليها : جمال الدين الأفغاني

---

(١) الجامعة، س ٥، ج٧، ص ٢٦٣.

(٢) الجامعة، س ٤، ج ٦ و٧و٨، ص ٣١٥.

محمد عبده، ولقد ذهب هذان المفكران إلى أن العلة الأساسية التي تكمن وراء تخلف الشرق وضعفه إنما هي سوء فهم الدين والابتعاد عن أصوله الأولى وأن العلاج الوحيد لذلك إنما يكون بالركون إلى "الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع"، فتلك الأصول هي التي ".. تنشئ للأمم قوة الاتحاد والتفاف الشمل.. و تبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدينة".(1) فالأفغاني وعبده قد اتخذوا من الدين الإسلامي وإصلاحه، أساساً ومنطلقاً لإصلاح الشرق ونهوضه، كما أنهما سعيا إلى اتخاذه أساساً لوحدة شعوب الشرق وأممه من خلال اندماجها في "جامعة إسلامية" قادرة على مجابهة أطماع الغرب وعدوانه.

وعندما شرع انطون في نشاطه الفكري، وجد أنه ليس من السهل عليه أن يتوافق مع دعوة تتخذ من الدين، أو بالأحرى من دين أحد العناصر التي يتألف منها الشرق، منطلقاً لإصلاح الشرق كله، ومن (الجامعة الإسلامية) إطاراً جامعاً للشرقيين جميعاً، في الوقت الذي كان خزين خبراته، سواء في البيئة التي نشأ فيها أو التي يعايشها، يؤكد له أن دعوة كهذه لا يمكن أن تحظى برضى سائر (عناصر الشرق) ولن تكون (جامعة) لهم، وبالتالي لن تحقق الهدف الذي يصبو إليه، لأن "... من ينظر عناصر الشرق المختلفة ومذاهبه المتباينة ومشاربه المتناقضة ومراجل الجهل التي تجيش فيه على نار لا تطفأ يحكم ولا ريب أن الجمع حاجته وضالته. وحسبك أن تنظر في طائفة من طوائفه الكثيرة وهي الطائفة التي كان ينبغي أن لا يكون فيها شقاق ونفار ونريد بها الطائفة المسيحية. فوا أسفا كم تجد بينها من أسباب الشقاق ودواعي العدوان حتى أنك لترى كل قسم منها عدواً طبيعياً للآخر فالأرثوذكسي على اللاتيني و اللاتيني على البروتستنتي وكلٌ يرى الآخر عدواً لدوداً . وإنما نكتفي بالتلميح فلا نقول كلما كان يجب أن يقال لأن الحقيقة كما قال فنلون ثقيلة مؤلمة".(2)

ولئن كان انطون غير موافق على اتخاذ الدين منطلقاً لإصلاح الشرق

---

(1) جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى و الثورة التحريرية الكبرى (ط1، دار العرب، القاهرة، 1957)، وقال بعنوان : ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها، ص 21.

(2) الجامعة العثمانية، س 1، ج3، ص 34. وانظر أيضا : س 1، ج 12، ص 214 – 215.

واستقطاب عناصره وأبنائه، على أساس أنه (أي الدين) لا يحقق حاجة المجتمع الشرقي وضالته – الجمع، إلا أنه حرص أشد الحرص على تبديد أي فهم خاطئ لموقفه هذا، أو تأويله على أنه يرى الاستغناء عن الدين (أو الأديان عموماً) مادام أنه منشأ الاضطراب والاختلال في المجتمع الشرقي. فهو يؤكد أن "الدين هو حاجة من حاجات (القلب) البشري. وهو يدوم في الأرض ما دام الإنسان إنساناً"[(1)] وأن الأديان كلها –بحكم كونها مستمدة من أصل واحد– هي عامل توحيد وجمع لا عامل شقاق ونفار وتناحر لأن "الدين قد جعل لعبادة الله لا لتفريق البشر"[(2)] وأن "طبائع الأديان كلها منزهة عن الشر وداعية إلى الخير وكلها تستمد من الله لإصلاح شأن البشر[(3)].

أما منشأ الاضطراب والاختلال في المجتمع البشري، والمتمثل في الاختلاف القائم بين أتباع الأديان، بل وحتى بين أتباع الدين الواحد وانقسامهم إلى طوائف ومذاهب متعددة فإنما مرده "لاختلاف إفهام الناس واختلاف مصالحهم ومنافعهم وعاداتهم وأخلاقهم.."[(4)]، والأهم من ذلك، سوء فهم رجال الدين لتعاليم الدين وسوء استعمالهم لها وسعيهم إلى إخراج الدين "عن وظيفته القلبية النزهة وفضائله الإسلامية" وإحالتهم إياه إلى آلة في أيدهم يستخدمونها لتحقيق مآربهم ومطامعهم الذاتية، إذ عندئذ وعندئذ فقط يصبح الدين "واسطة لإضعاف الشعوب وإسقاطها بدلاً من تقويتها وإنهاضها"[(5)] . فمن الواضح، إذاً، أن اعتراضه لم يكن موجهاً نحو

(1) كتابه، ابن رشد وفلسفته، ص 170.

(2) انطون، مقالته "الواجبات" المقتطف، ج21، ج 8، ص 593. وانظر أيضا الجامعة، س 2، ج 22 و 23 و24، ص 733 – 734.

(3) كتابه، ابن رشد وفلسفته، ص 147، وأيضا، ص 171، 191. وانظر كذلك رواية أورشليم الجديدة، ص ص 207، 234، 266.

(4) ابن رشد وفلسفته، ص 157.

(5) المصدر السابق، ص 170. و الواقع أن كتابات انطون حافلة بالأنتقاد إلى رجالات الدين، انظر مثلاً: مجلة الجامعة العثمانية، س 1، ج 18، ص 419 – 420. وانظر أيضاً : رواية المدن الثلاث، ص

الدين، كعقيدة وتعاليم ومبادئ سامية، بل كان موجهاً نحو رجال الدين و "الرؤساء" منهم على وجه الخصوص، وممارستهم الخاطئة التي تعود بالضرر على أتباع الدين وعلى الدين نفسه، على حد سواء.

ومن جملة الممارسات الخاطئة لرجال الدين، فيما يرى أنطون، محاولتهم إقحام الدين في أمور الدنيا، في هذا العصر، سواء من خلال الاستناد إليه في السعي إلى إصلاح حال الشرقيين و إنهاضهم، أو من خلال الاستناد إليه في استقطاب عناصر الشرق وأبنائه وجمعهم بهدف مجابهة عدوان أمم الغرب وأطماعهم. فهو يرى أنهم بمحاولتهم هذه إنما يمعنون في الخطأ لأنهم لا يكتفون بالتسلط على ضمائر الناس والتدخل في فهمهم لتعاليم الدين ومبادئه الجوهرية، بل يحاولون، أيضاً، فرض وصايتهم على عقولهم، واستخدام سلطتهم ونفوذهم في رسم خط سير أفراد البشر والتدخل في سعيهم نحو النهوض والارتقاء [1] ففي الوقت الذي بات من الثبات فيه أن "الدنيا قد زحفت وتغيرت" [2] وأن "الحاضر يثبت قرن الدين بالدنيا في زمن كهذا الزمن محال" [3]، فإن رجال الدين يصرون على التماس أسباب إصلاح المجتمع ومتطلبات نهوضه وارتقائه في الدين دون غيره، متشبثين بتلقين الناس "مبادئ أو قواعد قديمة لم تعد العقول تقبلها في عصر كهذا العصر" داعين إياهم إلى "تدبير الحاضر بالماضي" [4]، ناسين، أو متناسين أن الأمم "... التي تكون أطفالاً في البدء تشب وتنمو وتتغير أحوالها فلا تعود تكفيها شرائعها الفطرية الأولى.." وبالتالي ف "إننا في الهيئة الاجتماعية الحاضرة لا يمكن الإصلاح بواسطة الدين إلا إذا كانت الإنسانية

= ص 58 – 59، 73، 79، 80. ورواية الوحش.. ص ص 97 – 98، 101. ورواية أورشليم الجديدة، ص ص 185، 191، 204 – 205، 187، 214، 235 – 236.

(1) تامدن الثلاث، ص ص 73، 78، 79، 80. أورشليم الجديدة، ص 204، 231.

(2) أورشليم الجديدة، ص 193.

(3) ابن رشد وفلسفته، ص 199.

(4) المدن الثلاث، ص 78.

تعود إلى طفولتها وفترتها الأولى "[1]

ومن هذا المنطلق وفي ضوء هذا الفهم للدين وممارسات القيمين عليه يوجه انطون انتقاداً إلى دعاة الإصلاح الديني الإسلامي – الأفغاني وعبده، الذين اتخذوا من إصلاح الدين الإسلامي سبيلاً لإصلاح حال الشرق يقول انطون [2] :

".. أما القول بأن الأمم الإسلامية يمكنها باجتماعها حول لواء الدين أن تبلغ ما بلغت إليه الأمم الغربية عند أخذها بأصول العلم الطبيعي فقول من لا يعرف شيئا من تاريخ العمران في الأرض وطبيعة البشر فيها. فإن هذا القول ينتج شرين (الأول) تثبيط العزائم عن العلم الطبيعي الذي عليه بناء المدينة في هذا العصر. فيصبح الفرد إذا كان مؤمنا إيمانا حقيقيا مكتفيا بهذا الإيمان عن كل شئ سواه لاعتقاده أنه متى تم الإيمان لشخص أقبلت عليه الدنيا بعد ذلك عفوا من تلقاء نفسها. فيصبح ويبيت قائلا (الحمد لله أنني مؤمن) ويرى نفسه كبيراً بهذا الإيمان وإن كان أصغر رجل في الدنيا....بقي (الشر الثاني) وهو ينتج عادة عن اختلاف مشارب الناس باختلاف طبائعهم الوراثية وتربيتهم الخصوصية والعمومية وحوادث حياتهم. فإنك بينما ترى الشعب مثلا منصرفا إلى الدين بتلك المبادئ التي تقدم ذكرها باذلا في سبيلها كل مرتخص وغال حتى حياته في بعض الأحيان ترى رؤساءه وأكابره وأصحاب الأثرة فيه ورجال العمل الذين ينشأون على مبادئ غير تلك المبادئ منصرفين عن الدين في الباطن وإن كانوا مقبلين عليه في الظاهر وهمهم استخدام ذلك الشعب الدين المسكين في تحصيل ثروة لهم وخدمة مقاصدهم السياسية والدينية والاجتماعية... " ومثلما يخطئ أنطون محاولة رجال الدين اتخاذ الدين أساساً لإصلاح المجتمع ونهوضه وارتقائه، فإنه يخطّئهم أيضاً في محاولتهم اتخاذ الدين أساساً لوحدة البشر واجتماعهم، ذلك أن الوحدة الدينية، برأيه، مستحيلة [3]، لأنها تتنافى مع إحدى طبائع الكون، و بالتالي مع إحدى طبائع العقل البشري "فالكون مطبوع على التنوع "، كما أن العقل البشري هو الآخر، "مطبوع على الاختلاف والتباين... وهذا ما

(1) أورشليم الجديدة، ص 192 – 193.

(2) الجامعة، س5، ج4، ص 151.

(3) ابن رشد وفلسفته، ص 155.

يسميه الفلاسفة (التنوع في الوحدة) فالتنوع إذاً لابد منه في الأشياء والأشخاص و الأفكار والمعتقدات. هكذا خلق البشر وعقولهم ومن يطلب وحدتهم فإنه يطلب أمراً مستحيلاً (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة). ويرى أنطون أن هذا هو سبب تشعب المسيحية إلى مذاهب متعددة، وتشعب الإسلام أيضاً إلى مذاهب متعددة، وأن هذه المذاهب (إسلامية ومسيحية) - "إنما تشعبت لاختلاف إفهام الناس واختلاف مصالحهم ومنافعهم وعاداتهم وأخلاقهم ورغبة كل فريق منهم في أن يعيش مستقلاً في بلده وقطع كل يد أجنبية في المداخلة في شؤونه. فكيف والحالة هذه يمكن توحيد هذه المذاهب وإخضاعها إلى رئاسة واحدة."[1].

وعلى هذا الأساس يبني انطون نقده لفكرة (الجامعة الإسلامية)، باعتبارها محاولة لتحقيق الوحدة بين أبناء الشرق على أساس ديني يهدف التصدي لعدوان الغرب وأطماعه، فيؤكد أنها هي الوحدة الدينية التي ذكرنا استحالتها "وإذا كانت هناك ثمة بوادر على إمكان قيامها، إذا نظر إلى تناسي المسلمين في شتى أقطار الشرق خلافاتهم واتجاههم نحو الالتفاف حولها كدليل على ذلك، فإن هذا الدليل لا يمكن برأيه التعويل عليه، لأن المسلمين إذا كانوا قد تناسوا خلافاتهم وسعوا إلى رص صفوفهم "فما ذلك إلى لأن المصائب تجمع ولكن متى ذهبت المصائب إذا كان ذهابها في الإمكان وصارت كل أمة إسلامية مستقلة فإن هذه الأمم المختلفة المشارب و الأجناس والمذاهب واللغات تعود إلى الاختلاف والنفار التي كانت عليه..."[2]، وعلاوة على ذلك يستطرد أنطون إذا كان المراد الحقيقي من (الجامعة الإسلامية) التصدي لأطماع الغرب وعدوانه فإنها لن تستطيع ذلك، مادامت تفتقر إلى قوة حربية، وإلا فإنها لن تعدوا كونها مجرد "آله بمقاومة أوروبا مقاومة سلبية. ونعني بالمقاومة السلبية مقاومة تزعج المقاوَم (بفتح الواو) دون أن تبطل مقاصده وبالتالي دون أن تنفع المقاوِم (بكسرها) نفعاً حقيقياً. فهي آلة للإزعاج لا للفائدة وإزعاجها

(1) انظر كتابه : ابن رشد وفلسفته، ص ص 156-157. و انظر أيضا : مجلة الجامعة، س3، ج7، ص454.

(2). ابن رشد وفلسفته، ص ص 177-178. و انظر أيضا : مجلة الجامعة، س5، ج7، ص288.

هذا يشمل الفريقين أي الخصمين... "[1] (والجامعة الإسلامية)، أولاً وأخيراً، فيما يرى أنطون، ليست إلا "آلة سياسية" تعمد" الخواص الذين يديرون حركتها "[2]، سترها بستار الدين ساعيين، من وراء ذلك، إلى تحقيق أهداف سياسية معينة.[3]

إذا، فالدين، فيما خلص إليه انطون، لا يصلح أن يكون أساساً لوحدة البشر" أو جامعة" تجمعهم وتستقطبهم، لاسيما في الحالة التي عليها الشرق من تعدد العناصر

(1) الجامعة، س5، ج4، ص 150. وانظر أيضا : ابن رشد وفلسفته، ص 178.

(2) الجامعة، س 5، ج8، ص 287،ج5، ص 191. ويقصد أنطون باؤلئك الخواص الذين يديرون حركة الجامعة الإسلامية، على وجه التحديد : جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده ولقد وجه إليهما، في سياق أعتراضه على فكرة (الجامعة الإسلامية) انتقادات شديدة، فهو قد شك في كون الأفغاني مصدر اليقظة الفكرية في مصر و الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، وعاب عليه "عقمه" واقتصاره على تأليف مؤلف واحد هو "رسالة الرد على الدهريين" كما عاب عليه ما أظهره في الرسالة من قصور في الرأي وضحالة في التفكير. انظر :
الجامعة، س5، ج1، ص 32 – فما بعد. ج4، ص 145 – فما بعد.
أما محمد عبده، فقد وجه إليه في سياق المعركة الفكرية التي نشبت بينهما و التي أجمل تفاصيلها في كتابه" ابن رشد وفلسفته" انتقادات شديدة. ولقد عاب عليه بصورة خاصة، تهافت دعوته إلى "الرجوع إلى الأصل". انظر : ابن رشد وفلسفته، ص 175و177، وأجمالا، فإن أنطون كان يرى أن الأفغاني قد أخطئ في إدارته (دفة) أمته وأمم الشرق معاً.. ". أما محمد عبده فإنه بالقياس إلى الأفغاني "لم يفقه بالعلم وسعة الإطلاع وأصالة الرأي... "أنظر : الجامعة، س 5، ج 11 و 12، ص ص 419، 420.

(3) والواقع أن أنطون قد وعى، منذ بداية نشاطه الفكري، الطابع السياسي لفكرة (الجامعة الإسلامية) وأشار إلى أصلها ومصدرها – السلطان عبد الحميد، و الدوافع التي حدت بالسلطة العثمانية إلى الترويج لها. إلا أنه مما يلاحظ أنه في الوقت الذي لم يبد فيه أنطون أي اعتراض على استخدام السلطان العثماني فكرة (الجامعة الإسلامية) كوسيلة سياسية في أطار سياسة الخارجية تجاه الدول الغربية، فإنه في الوقت ذاته لمح بحذر شديد إلى عدم صواب استخدام السلطان الفكرة ذاتها في سياسة الداخلية مع الرعية، لأن سلامة الدولة العثمانية في الداخل لا تتحقق إلا من خلال الدعوة إلى (الجامعة العثمانية) كما أن الجامعة الإسلامية تكفل سلامتها في الخارج" الأولى لسلامة الدولة في الداخل و الثانية لسلامة الدولة في الخارج. الأولى تجعلها جسما واحدا يحس بألم كل عضو من أعضائه. و الثانية تقذف المهابة والسطوة في قلوب خصومها وتبعث كل عدو على الأفتكار مليا قبل الأقدام على شريده بها." وانظر : الجامعة العثمانية س1، ج2 ؟، ص 18. وانظر أيضا : الجامعة س5، ج 5، ص 191. كتاب ابن رشد وفلسفته.ص 178.

واختلاف الطوائف الدينية. وهنا لنا أن نتساءل : ترى ما هو البديل الذي ارتآه عوضاً عن الدين ؟ ما هي الطريق التي يمكن أن تؤدي بأبناء الشرق إلى الوحدة ؟..

يجيب انطون : "أن البشر يلتمسون هذه الطريق منذ نشأة الأديان إلى الآن دون أن يجدوها. ولقد كانوا يرون من قبل أن هذه الطريق هي (القوة)..." أي "إخضاع الناس للوحدة الدينية (بالقوة).. أما اليوم قد ارتقت الإنسانية عن هذا المطلب. وصار لها همّ آخر. فإنها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية و الغير دموية أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء. ولذلك تركت الدين... وصارت تطلب الوحدة من طريق (الوطنية)."[1] إذا، فالجامعة التي يحث أنطون الشرقيين على الانخراط فيها لكي تحقق من خلالها وحدتهم إنما هي : جامعة الوطن أو بالأحرى "الجامعة العثمانية"، فدواؤنا – فيما يقول مخاطباً إياهم – "في أن تجتمع كلمتنا. ودواؤنا في أن ننشئ بإخلاص الجامعة الوطنية العثمانية لتكون سفينة النجاة لنا جميعاً."[2] ومن هنا جاءت تسميته للمجلة التي أصدرها "الجامعة العثمانية" والتي أعلن، صراحة، أن أهم أهدافها سيكون "خدمة الوطن العثماني... والجامعة العثمانية بنوع مخصوص فتبحث فيما يجمع لا في ما يفرق. وفي ما يرتقي لا في ما يفتق. واضعة أمرها الوطني فوق كل أمر سواه... مجتنبة رذيلة الطعن ورذيلة التملق وهما الداءان الفاشيان اليوم من سوء حظ الشرق في كثير من الجرائد الشرقية."[3]

(1) ابن رشد وفلسفته، ص 157 – 158.

(2) الجامعة العثمانية، س 1، ج 1، ص 6. وانظر أيضا الجامعة، س4، ج6و7و8، ص 332.

(3) الجامعة العثمانية، س1 ج 1، المقدمة، ص1 ء. ومما تجدر الإشارة إليه أنه على الرغم من أن انطون عمد (حين أبدت الرقابه العثمانية اعتراضاً على بعض كتاباته) إلى تغيير أسم مجلته من "الجامعة العثمانية" إلى الجامعة والتخلي عما اعتبره مشروعه الأول وتوسيع أطار دعوته "وبدل أن تكون الجامعة مقتصرة على الشؤون العثمانية كما كانت، وسعت... فضاءها ومدت حدوده و صارت الجامعة الشرقية"... " – (الجامعة، س 4، ج6 و7و8، ص 333) أقول على الرغم منذلك، فإنه ظل في الواقع محافظا على اتجاهه "العثماني"، مواصلاً اتخاذ "الجامعة العثمانية" منطلقا لدعوته وإطاراً لجمع من كان يحلو له تسميتهم بالشرقيين في كيان واحد هو الكيان العثماني ولا أدل على ذلك من أن اتجاهه "العثماني" ظل يمثل سمة بارزة من سماة تفكيره حتى بعد وقوع الانقلاب العثماني عام

وكما أن الدين لا يصح، برأي أنطون، لأن يكون أساساً لوحدة الشرقيين، أو " جامعة " لهم، فإنه لا يصلح، برأيه، أيضاً، في هذا الزمان، لأن يكون رائدهم في الإصلاح والنهوض

واللحاق بركب الحضارة الغربية، ذلك أنه – على حد تعبيره –" لا يرجو إصلاحاً دنيوياً من الدين لأن اللّه شرعه للعبادة لا غير[1]، ولأن " الدين شيء والدنيا شيء آخر. وآلة الإصلاح في كل منها تختلف عن آلة الآخر. "[2] وإذا كان الدين قد تولى في الماضي تدبير شؤون البشر الروحية و الدنيوية على حد سواء، فما ذلك إلا لأن الدين كان حينئذ " المدبر الوحيد "، فيما كان العلم لا يزال ضعيفاً وقاصراً عن تدبير المتطلبات في الحياة الدنيا للبشر " ولكن لما شب وشاب. لما تقدمت الهيئات الاجتماعية ورأت أن تكون الوحدة في الأمة بالدين لا يكفي الأمة بل يجب مع الوحدة الترتيب والتنظيم. وإن الترتيب والتنظيم لا يتمان بالتقوى والصلاح فقط بل يجب أن يكون هنالك فضيلة عملية تهني على علوم و فنون شتى – تغير يوم إذ وجه المسألة "[3]. و تمثل هذا التعبير في بدء احتياج الدين إلى العلم، وإدراك الأخير لذلك و محاولته بالتالي منازعة الدين سلطته الأمر الذي ما لبث أن أسفر عنه رجحان كفته في

(1908) وحتى بعد أن قرر وقف نشاطه الفكري والخوض في شؤون الحركة الوطنية العصرية إذا ما يلاحظ أنه أختار المساهمة في تحرير الصحف (الحزب الوطني) المعروف بميوله العثمانية". أنظر بشأن الدلائل على ميول أنطون العثمانية : الجامعة العثمانية، س1، ج9 / ص 153 –156، ج10، ص 180، وأيضا : الجامعة س2، ج5، ص 246 – فما بعد. س4، ج5، ص 297، ج6 و7و8، ص 332 –338، س5، ج8، ص 488–489. س6، ج2، ص 25 – 45، س 7، ج2، ص 67 – فما بعد، ص 108 – فما بعد.

أما بشان الميول العثمانية للحزب الوطني فانظر :

د. عمر عبد العزيز عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث و المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية، 1980)، ص 367 – 372 ص 397 – 402.

(1) ابن رشد وفلسفته ص 179.

(2) المصدر السابق ص 217.

(3) المصدر ذاته، ص 149 - 150.

النزاع، بفضل ما حققه العلم و العلماء من إنجازات هامة ".. ونريد بذلك اكتشاف نواميس الكون واختراع مخترعاته البديعة التي تخفف شقاء الناس وتزيد رفاهة البشر. فلما أصبحت نتائج العلم العملية ظاهرة إلى هذا الحد لم يعد في وسع الدين إنكاره. "، ومن ثم فإن الدين، يعد إن بذل جهوداً كبيرة من مقاومة نتائج العلم، وجد أن السبيل الوحيد للخلاص من هذا المأزق هو التوفيق بين تعاليمه ونتائج العلم، فأخذ " يقرأ كتبه بإمعان ليستخرج منها آيات يشدها و يمطها ليطبقها على مبادئه. فكان فوز العلم من هذا الوجه عظيماً جداً " [1].

إذاً، فالبديل الذي يقترحه أنطون، سبيلاً لإصلاح المجتمع الشرقي ونهوضه وارتقائه هو العلم، لا سيما وأن الدلائل تشير إلى أن مدنيات الأمم، بعد تكونها وتمدنها، " لا تتوقف على الدين بل على العلم. وأن الأمم المخالفة أو الوثنية كاليابان إذا سلكت سبيل العلم ونواميس الطبيعة ارتقت مدنيتها على كل مدنية حتى على مدنية الذين يعملون بقواعد الإنجيل والقرآن حرفاً ومعنى دون أن يشتغلوا بالعلم." [2]

وهكذا انتها المطاف بانطون، في تصديه للمسألة الأساسية التي شغلت تفكيره استأثرت باهتمامه، فبعد أن شخص أدواء الشرق، عمد إلى وصف الدواء الذي ارتأه علاجاً شافياً : فالشرق به داءان " الأول داخلي وهو جهل أبنائه والثاني خارجي وهو مطامع الدول القوية فيه. وأن دواء الأول قتل الجهل بالعلم الصحيح.. ودواء الداء الثاني مزج عناصره جد المزج... ومعاملتها معاملة واحدة " [3].

والواقع أن أنطون، في حديثه عن العلم، إنما يقصد، تحديداً العلم الطبيعي –" رب المدينة في هذا الزمان " [4]. ذلك العلم الذي استهدى في اكتشافاته وإنجازاته

(1) المصدر ذاته، ص 510.

(2) المصدر ذاته، ص 217. انظر أيضا : الجامعة، س 3، ج2، ص 105. ورواية أورشليم الجديدة، ص 194 – 196.

(3) الجامعة العثمانية، س1، ج4، ص 53.

(4) ابن رشد وفلسفته، ص 320. وانظر أيضا : الجامعة س5 ج4 ص 151.

بقواعد منهج "الفيلسوف باكون، والتي قوامها الاختبار والمشاهدة والامتحان [1]، والذي قدر له أن يزدهر ويثمر ثماره اليانعة في إطار حضارة الغرب، وهو لا يرى أي بأس في أخذ هذا العلم واقتباسه من الغرب، بل هو يحتم ذلك، طالما أن الشرق" لا يزال طفلاً في كل شيء حتى فيما يختص بنفسه. والطفل لا يصير رجلاً بمجرد دعوى الرجولية.،إذا كان هذا الطفل لا يزال يجلب ملابسه وآلات عمله وجميع حاجاته من المغرب فهل من الغرابة أن يجلب منه علمه أيضاً. هل أن إيجاد العلم أسهل من إيجاد المصنوعات. كلا بل إيجاده أصعب من إيجادها بكثير لأنها ليست سوى نتيجة له. [2]"، وعلاوة على ذلك، فإن للشرقيين فيما يرى أنطون، حقاً مشروعاً في أخذ أسباب التمدن عن الغرب واقتباسهم إياها منه، لأن لهم يداً في قيام هذا التمدن، إذ أن، تمدن الغرب ليس سوى تتمة التمدن الشرقي الأول. وبناء على ذلك إذا اقتبسناه فأننا نسترد بضاعتنا القديمة. "[3] بل هو يرى أن الاقتباس من الغرب واتباع نهجه لا يعد كونه و خطوة أولى، ضرورية – ولكن مؤقتة، في سبيل النهوض والارتقاء إذ بعدها لا يلبث الشرق أن يمسك بزمام العلم والتمدن، لا سيما "إذا ساعدت الأحوال المعارف الشرقية فإنها ستنتقل إنشاء الله من طور (الاتباع) إلى طور(الابتداع) وحينئذ ينبغ في الشرق المبتكرون والمخترعون. ولا نعود نرى المعارف الشرقية عبارة عن نسخة من المعارف الأوربية وصدى لجلاتها العلمية والسياسية" [4]، ويتسنى للشرق بذلك، أن يلتمس لنفسه مستقلاً في العلم والتمدن يتناسب مع ظروفه وحاجاته.

ولئن كان أنطون قد أكد أن السبيل لإصلاح الشرق ونهوضه إنما يقوم بالأخذ بأسباب العلم، ودعا بالتالي إلى اقتباس تلك الأسباب من الغرب، إلا أنه كان حريصاً، في الوقت ذاته، على تحاشي اعتراضات مخالفيه في الرأي – وعلى وجه الخصوص دعاة الإصلاح الديني – واتهامهم إياه بأنه يروج لأفكار غربية طارئة، وأنه

(1) ابن رشد وفلسفته، ص 122. الجامعة س3ج9 ص 620. س5، ج6، ص 246.

(2) الجامعة، س4، ج6و7و8،ص 327.

(3) الجامعة س4. ج 6و7و8. ص 329 / الهامش.

(4) الجامعة، ع ج 4 ص 234.

يدعو الشرقيين إلى قطع صلتهم بماضيهم وتراثهم. لذا فإنه، لكي يحبط اعتراضاتهم ويقطع الطريق عليها، اتخذ من "سابقة تاريخية" مشهورة في التراث الفكري العربي الإسلامي منطلقاً له ونموذجاً يدعو إلى الاحتذاء به. وتلك "السابقة التاريخية" تتمثل بشخصية الفيلسوف المسلم "ابن رشد" – (1126 – 1198م) وأفكاره وظروف عصره[1].

والواقع أن أنطون قد أعترف، بأنه لم يُقدِم على نشر ترجمة ابن رشد وآرائه الفلسفية في مجلته "(ومن ثم في كتابه – ابن رشد وفلسفة) إلا سعياً وراء تحقيق غرض معين، وهو "نفس الغرض الذي أنشأت له (المجلة)... نعني تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة"[2]. بيد أن هذا الغرض ليس إلا وسيلة أو مرحلة أولى تفضي إلى غرض أبعد وأهم هو : إصلاح الشرق ونهوضه، ومن هنا جاء حرصه على التمهيد لترجمة ابن رشد وإجمال آرائه الفلسفية بالحديث عن عصره وما شهد من ازدهار حضاري وأسباب ذلك.

ولا يخلو حديثه في هذا الخصوص، من تلميحات ذكية أراد بها الغمز من قناة معاصريه – عواماً أو خواص، حكاماً أو محكومين – فهو إذ يشير إلى ما ينزع إليه عامة

---

(1) كانت البادرة الأولى لأهتمام أنطون بهذا الموضوع مقالة نشرها في الجزء الأول من السنة الثالثة لمجلته – الجامعة بعنوان "مجد الإسلام القديم – تاريخ الأندلس من أوله إلى آخره ومشاهير رجال الإسلام الذين عاشوا في ذلك العصر "تطرق في سياقها إلى الحديث عن العلماء والفلاسفة مشير إلى أن أشهرهم كلهم الفيلسوف العربي... ابن رشد "أنظر الجامعة س3 ج1 ص 2- 21 ثم نشر، بعد بضعة أشهر في الجزء الثامن من المجلة، مقالة بعنوان "تاريخ بن رشد وفلسفته ضمنها عرضا موجزاً لترجمة ابن رشد ومجمل فلسفته ثم تطرق على سبيل الأستطراد إلى موضوع الأضطهاد الديني في النصرانية والإسلام الأمر الذي قدر له أن يثير مساجلة قلمية مستعرة بينه وبين الشيخ محمد عبده انظر بشأنه الهامش رقم (45) أعلاه ويمكن القول أنه على الرغم من أن هذا السجال قد خرج عن صلب الموضوع الذي كان مثار اهتمام أنطون، إلا أنه مع ذلك حقق الهدف الذي كان أنطون يسعى إليه وهذا ما يهمنا هنا في المقام الأول الا وهو لفت إنتباه معاصريه إلى ما تنطوي عليه آراء ابن رشد وظروف عصره من دلالات فكرية وحضارية هامة يمكن الأستهداء بها في السعي إلى إصلاح المجتمع الشرقي في هذا العصر.

(2) ابن رشد وفلسفته، التمهيد ص6.

الناس من بغض للامتياز، سواء كان ذلك الامتياز بالعلم أو بالمال، وما يتصفون به من قصور عن فهم أفكار الخواص وأحوالهم، ولا سيما الفلاسفة والعلماء، لا يلبث أن يؤكد أن صلاح حال الأمة أو فسادها إنما يتوقف على السلطان الذي يحكمها وموقفه من أولئك العوام وهؤلاء الخواص. فإذا كان السلطان من أنصار الفلسفة والعلم والعقل عمد إلى رفع شأن الفلاسفة والعلماء، وإطلاق العلم من كل قيد وكبح جماح العامة. أما إذا كان من محبي الشهرة وكسب رضا العامة، عمد إلى تقييد العلم بقيود من حديد تزلفاً للعامة. وفي ضوء ذلك يفسر أنطون الازدهار الحضاري الذي شهدته الأندلس في البداية، والذي أرتفع في ظلّه شأن ابن رشد، كما يفسر الانحطاط الذي آل إليه حالها فيما بعد عقب تعرضه للاضطهاد.

فعندما تولى السلطة، سلطان وخليفة حكيم (هو – الحكم)، محب للعلم راغب في نشره في بلاده، أدى ذلك إلى "نتيجة من أبدع النتائج التي يجب أن تترنم بذكرها الأقلام. فإن العناصر الثلاثة اليهود والمسلمين والمسيحيين تصالحوا في الأندلس تحت كنف العلم والفلسفة والسلطنة الأندلسية تصالحاً أزال كل ما كان بينهم من أسباب الشحناء"، ونشأ يومئذ بين تلك العناصر المختلفة "تساهل وتسامح ربما كان شبيهاً بتسامح هذا الزمان أو أعظم منه وسقطت الحواجز التي كانت تحول بين طوائف البشر لاجتماعها كلها على الاشتراك في خدمة التمدن والإنسانية. [(1)] أما عندما تولى السلطة خليفة مثل (يعقوب المنصور بالله) من شيمة الإصغاء لوشايات "الجهلاء الذين من دأبهم كراهة الامتياز والممتازين"،[(2)] والسماح للحساد بإيغار صدره على المشتغلين بالفلسفة وفسح المجال لهم لإثارة عواطف العامة ضد الفلاسفة ونعتهم إياهم (زنادقة) فإن النتيجة التي نجمت عن ذلك كانت: منع الفلسفة وكتبها، وبالتالي نزول "قرطبة عن عرشها لأنها لم تقبل مبادئ العلم العقلية إلى النهاية" وزوال تمدن الأندلس[(3)].

وتبعاً لذلك، فإن ابن رشد لم يكن ليبرز ويتألق نجمه في سماء العلم والفلسفة

(1) المصدر السابق، ص 10- 11.

(2) المصدر ذاته ص 14 وأنظر أيضا ص 18.

(3) المصدر ذاته، ص 26. وانظر أيضا : الجامعة س3، ج2، ص 76.

ويغدو "أعظم فلاسفة الإسلام"[1]، لو لم يتسنم دكة الحكم في أيامه خلفاء مناصرون للفلسفة والعلم والعقل، ساعين من أجل تهيئة أجواء الملائمة لانتعاش الحركة العلمية وازدهارها. وفي ظل هذه الأجواء تسنى له "طلب العلم والفلسفة بالآلات العقلية التي منحه الله إياها"[2]، والعكوف على المطالعة والدرس وتأليف كتبه التي ضمنها آراؤه وأفكاره التي قدر لها أن تجعل سلطته "في أوروبا فوق كل سلطة" ولا سيما في القرن الرابع عشر ميلادي[3].

ويقف أنطون وقفه خاصة عند بعض آراء ابن رشد، بهدف استخلاص معاني، ودلالات تعزز دعوته إلى الأخذ بأسباب العلم. ومن ثم نراه يسلط الضوء على رأى ابن رشد في المادة وخلق العالم، فيشير إلى أن ابن رشد كان" يبني فلسفته على أزلية المادة ويعلل الخلق بها"[4]، وأنه اعتقد "أن الخالق إنما هو عبارة عن حركة. وإن كل حركة تستدعي حركة قبلها و أخرى بعدها ليتم فعل الخلق. وإن كل ما هو مستمد للوجود يجب أن يخرج من حيز القسوة والاستعداد إلى حيز الفعل... وبما أن الحركة هي سبب هذا الخروج فلولاها لم يحدث شياً في العالم"[5]، ويرى أنطون أن مذهب ابن رشد هذا في خلق العالم "قريب جداً من مذاهب الماديين"[6].

وإمعانا في إبراز الطابع العلمي المادي لفلسفة ابن رشد يبسط رأى ابن رشد في علاقة الإنسان بالخالق وكيفية اتصاله به، فيذكر أن ابن رشد كان يعتقد أن السبيل الوحيد الذي يمكن للإنسان من خلاله الاتصال بخالقه هو "العلم"، أي، "بأن ينقطع إلى الدرس والبحث والتنقيب و يخرق بنظرة حجب الأسرار التي تكتنف الكون فإنه متى خرق هذا الحجاب ووقف على كنه الأمور وجسد نفسه وجها لوجه أمام الحقيقة

(1) ابن رشد وفلسفته، ص 1 ص 80 وانظر أيضا، س4 ج4 ص 243. س5 ج1 ص 7.

(2) ابن رشد وفلسفته ص 17 - 18. وانظر أيضا : ص 12 – 14.

(3) المصدر السابق، ص 76.

(4) المصدر ذاته، ص 41.

(5) المصدر ذاته، ص 43.

(6) المصدر ذاته، ص 34.

الأبدية "ويخلص أنطون من ذلك إلى التأكيد بأن فلسفة ابن رشد" عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم[1].

ولعل مما رسخ قناعة أنطون بالطابع العلمي لفلسفة ابن رشد، اعتقاده بأنه قد سبق كلا من (داروين) و(دون وولس) في اكتشاف (ناموس بقاء الأنسب أو الأصلح)،.. وهنا موضع للعجب في أكتشاف ابن رشد هذا الناموس قبل دون وولس بعده قرون"[2]. ولقد قصد أنطون بذلك قول ابن رشد، في كتابه (تهافت التهافت)، وفي معرض حديثه عن الشرائع الدينية وموقف الحكماء والفلاسفة منها، إن الأفضل منها ينسخ بما هو أفضل منه. ويرى انطون أن العلم الحديث قد أثبت صواب ما ذهب إليه ابن رشد، إذ يقول[3]: قال الفيلسوف ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) وفي معرض حديثه عن الشرائع الدينية وموقف الحكماء أو الفلاسفة منها، ان الأفضل منها ينسخ بما هو أفضل منه. ويرى أنطون ان العلم الحديث قد اثبت صواب ما ذاهب إليه ابن رشد، إذ يقول: قال الفيلسوف ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت): ان الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه. وهو الناموس الذي أثبته وبسطة العلامة داروين بعد ابن رشد بعده قرون ويسمونه اليوم (بقاء الأنسب أو بقاء الأفضل) ونسميه نحن (بقاء الأفضل) متابعة لابن رشد واضع هذه الكلمة. و مقتضى هذا الرأي أن الأشياء والأشخاص في الاجتماع والطبيعة تحتك وتصطدم والزمان بمروره عليها يضعف فضولها و يميته ويبقى أفضلها وينميه. وهذا الرأي الصحيح في البيولوجيا (علم الحياة) وفي الطبيعة الجائرة المتروكة للفطرة والقوة البدنية.. وأما في الاجتماع فقد اصبح له في هذا الزمان خصوم كثيرون... ولكن إذا كان هذا الرأي مرجوحاً في الاجتماع سيولوجيا وبيولوجيا فهو صحيح على الأنسب من حيث (الآداب السياسية والاجتماعية). ونريد (بذلك) مفعول الطرق التي تنفذ بها شرائع البلاد ومفعول الطرق

(١) المصدر ذاته، ص٣٦ وانظر أيضا ٤٥ وكذلك الجامعة، س٤ ج ٨ ص ٥٢٥ – فما بعد.

(٢) الجامعة، س٤، ج٥، ص ٢٩٠.

(٣) الجامعة س٥، ج٧، ص٢٦٥ –٦. وانظر أيضا : س٧ ج١ ص ٢٧. وكذلك ابن رشد وفلسفته، ص ٥٢–٣.

التي تكون بها أخلاقها.

وأخيراً، يرى أنطون أن مما يؤكد الطابع العلمي لتفكير ابن رشد نظرته إلى العلم، مجردة من الأهواء ونوازع التعصب الديني، ودليله على ذلك أنه "كان يوجب الأخذ عن غير المشاركين (في العقيدة والدين)... متى كانوا منفردين بالعلم" كما ذكر في كتابه (فصل المقال). [1]

لقد كان لانصراف ابن رشد إلى التعمق في دراسة الفلسفة، كما كان، على وجه الخصوص، للطابع العلمي الذي اتسمت به فلسفته، آثرة، برأي انطون في نظرته إلى الأديان نظرة عقلانية ودعوته بالتالي إلى التسامح والتساهل بشان باقي الأديان "ولا غرابة في ذلك ولا عجب فان من خواص الفلسفة أن ترى الإنسان ضعفه وعجزة وظلمته الأبدية التي حوله ومتى رأى هذا الضعف والعجز والظلمة اصبح اكثر تساهلا و تسامحا في رأيه ومعتقد،لأنه يترك الاعتقاد بان الحقيقة محصورة في يده وحده.وحينئذ ينحصر همه في إصلاح هذه الأرض وخدمة الإنسانية فيها على وجه عام بدلا من زيادة مصائبها بالجهل والشقاق والانقسام وتدميرها بأنه الظلم والانحياز التي هي أقبح الإناث. [2]

والواقع أن موضوع التسامح الديني، كان هو الأخر من الموضوعات الهامة التي شدت أنطون إلى ابن رشد. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد انه في كتابه "ابن رشد وفلسفته" وبعد أن يقتبس نص تلك "الفقرة الجميلة التي كتبها ابن رشد في هذا الموضوع.... نقلاً عن كتابه تهافت التهافت"، لا يلبث أن يعقب عليها، مطرياً ما أورده ابن رشد في سياقها من أقوال إطراء عالياً، قائلاً: [3] "هذه الأقوال ستبقى في كتاب تهافت التهافت دليلاً على شرف نفس المؤلف ونزاهته التامة وكماله الأدبي الذي لا تزحزحه أهواء الخاصة والعامة. وكأنه رحمه الله قد رسم... طريق الألفية

---

(1) ابن رش وفلسفته، ص 26.

(2) ابن رش وفلسفته، ص11.

(3) المصدر السابق ص 51-55. وانظر أيضا مقالته (العناصر الشرقية والتقريب بينها)، الجامعة س4 ج4 ص243 – حيث نشر فقرة مقتبسة من كتابات ابن رشد "مختصة بمسألة التثليث عند المسيحيين.. رأى فيها رأيا وموقفا لرأي عقلاء النصارى اليوم كل الموافقة.

الحقيقية في الشرق ودائرة الإخاء الممكنة. كأنه قال.. أن جميع الأديان صحيحة في حد ذاتها إذا عمل الناس بفضائلها لأنها كلها لأغرض لها سوى الترغيب في الفضائل لإبلاغ الإنسان السعادة في الدارين كأنه قال أن الذي يطعن في أحد الأديان ليثني على دين آخر سواء كان ذلك بحق أو من غير حق يكون كمن يطعن على جميع المبادئ الدينية العامة المشتركة بين جميع الملل وبذلك يخرج من دائرة الفضيلة الدينية والمبادئ الأدبية – فنحن ننحني هنا باحترام أمام أبي الوليد لشكره على هذا القول الذي أظهر به نزاهته. ونهديه هذا الشكر باسم النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادئ الإخاء والإنسانية".

لقد كان أنطون واعيا لما يمكن أن يثيره رفضه اتخاذ الدين أساساً لوحدة الشرقيين (وبالتالي اعتراضه على فكرة الجامعة الإسلامية) ورفضه اتخاذ الدين أساساً لإصلاح الشرق ونهوضه – من اعتراضات من جانب المفكرين المسلمين، ذوي الاتجاه الديني الخالص، ولذلك حاول أن يضفي على البديل الذي اقترحه، عوضاً عن ذلك: أي التماس الوحدة في جامعة الوطن، والتماس الإصلاح والنهوض في العلم، حاول أن يضفي ذلك طبعاً من المشروعية والتبرير العقلاني من خلال التماس جذور له في التراث الفكري العربي الإسلامي، و التأكيد بالتالي على أنه إنما يمثل امتداد لتلك الجذور. ولم يجد انطون، في سعيه إلى ذلك، أجدى وأفعل من مواجهة اعتراضات هؤلاء المفكرين المسلمين بأفكار مفكرين مسلمين كان لهم شأنهم في التاريخ العربي الإسلامي، مثل ابن رشد، فبواسطة ابن رشد أراد انطون " أن يطال مواضع الخصم من الداخل محاولاً بذلك أن يحد من حدة المواقف ضد كل ما هو أجنبي ودخيل"(1). ومن ثم وقد سعى إلى أن يبرهن لمعاصريه من الشرقيين عموماً أن العلم، والعلم الطبيعي على وجه الخصوص، الذي قيض له أن يحقق في الغرب تطورات واسعة، ليس بدعة جديدة جادة بها عقول الغربيين، بل وإنما يمكن أن نلتمس له جذورا وأصولاً في التراث العربي الإسلامي، وأراد أن يثبت لهم أن النظريات العلمية التي

(1) د. أدونيس العكرة، المؤلفات الفلسفية لفرح أنطون –ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة مع محمد عبده وفرح أنطون، (ط1 بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر أ 1981) المقدمة ص 9.

توصل إليها علماء الغرب ليست اختراعاً أصيلاً انفردوا به، بل يمكن أن نجد في التراث العربي الإسلامي محاولات وارها صات تبشر بها. والدليل على ذلك ما حفلت به مؤلفات ابن رشد من آراء وأفكار في هذا الخصوص.

وفيما استنتجه انطون أن العلم، وخاصة العلم الطبيعي - الذي هو "رب المدينة في هذا الزمان"، ليس بدعة غربية ولا خبرة طارئة إلى الشرق والشرقيين.بل لقد كان هناك ثمة زمان شهد العلم فيه ازدهاراً كبيراً في بلاد الشرق، فيما كان الغرب يفتقر إليه أشد الافتقار، ذلكم هو الزمان الذي عاش أثناءه ابن رشد. ولم يتردد الغرب يومئذ في محاولة الأخذ من الشرق "ذلك أن الغرب كان يومئذ مغرماً بمعارف الشرق. ولم يكن مغرماً بها لذاتها فقط بل لأنه رأى أن ذلك التمدن الإسلامي العظيم الذي قام بجانبه وفي بلاده لم يقم إلا بها ولم يبين إلا عليها. ولذلك لم ينكر أخذ العلم عن الأجانب عنه ولا يكره التشبه بهم في فضائلهم وحسناتهم لأنه كان يعلم أن التشبه بالكرام فلاح وأنه لم يكن يحذو حذوهم ويتلو تلوهم إلا لمحاربتهم بعد ذلك بنفس سلاحهم. وهذا مطابق لما جاء في القول الجليل: "اطلبوا العلم ولو في الصين."[(1)] فإذا كان الغرب، يوم كان مفتقراً إلى العلم لم يجد بأساً في أخذه عن الشرق، فأي بأس إذا في أن يحذو الشرق، في هذا الزمان حذوه في ذلك. ولكي يعزز انطون دعوته الشرقيين إلى الانفتاح على علوم الغرب واستمداد ما ينفعهم منه لمبرر مشروع أو معقول فإنه يستشهد بابن رشد ونزعته الإنسانية ونظريته الموضوعية إلى العلم "أما هو الذي كان يعلم الناس أن البشر أخوان في كل مكان. أما هو الذي كان يوجب الأخذ عن غير المشاركين... متى كانوا منفردين بالعلم..."[(2)].

وعلى النحو ذاته، حاول انطون أن يضفي طابعاً من الشرعية (وفقاً لمقاييس عصره) على دعوته إلى توحيد عناصر الشرق، إذ لما كان عصر ابن رشد وبالتالي فلسفته التي أفرزها ذلك العصر، جزءاً أصيلاً ومشرقاً من التراث الفكري الإسلامي،

---

(1) ابن رش وفلسفته، ص 66.

(2) المصدر السابق ص 26.

فقد وجد أنطون في الاستشهاد بعصر ابن رشد والاستهداء بموقف ابن رشد من الأديان ما يعزز الرأي الذي أقترحه هو بشأن وحدة عناصر الشرق. لقد بدا له موقف ابن رشد نموذجاً للأسلوب مواجهة الفكر الإسلامي للمستجدات التي يمكن أن تطرأ على المجتمع، سواء نتيجة لتغير الزمان أو نتيجة لتغير المكان ولقد استند ابن رشد في الموقف الذي اتخذه إزاء تلك المستجدات، إلى العقل والعلم وحاول الاسترشاد بإحكامهما. وعبر عن موقفه هذا، على الصعيد النظري بعيداً "التأويل"، وعلى الصعيد العملي بعيداً "التسامح أو التساهل الديني". وبدا موقف ابن رشد هذا، سواء على الصعيد النظري، أو العملي في نظر انطون علاجاً نموذجياً للعلل أو الأدواء التي يعاني منها مجتمعه الشرقي في هذا العصر: إي – استشراء الشقاق والتنافر والفرقة بين عناصره وآمن بأنه لا سبيل إلى علاج هذه العلل إلى بأن يعمد سائر عناصر الشرق إلى الاحتكام إلى العقل والعلم والاسترشاد بأحكامهما في التعامل مع بعضهم البعض، لأن ذلك من شأنه أن يجعلهم – بدلاً من الوقوف عند المظاهرة الشكلية لأديانهم أو طوائفهم التي تسبب اختلافهم – يركزون على المبادئ العامة للأديان وينظرون إليها مثلما نظر ابن رشد إليها، أي على كلها حق وغاياتها واحدة، وهي حث البشر على الأعمال الفاضلة، وبالتالي فإنهم سينحون منحى ابن رشد في دعوته إلى التساهل والتسامح الديني – الأمر الذي سيؤدي، في نهاية المطاف، إلى إشاعة التآلف والتآخي بينهم، وجعل الاعتبار الإنساني – وليس الديني أو الطائفي – أساس وحدتهم واجتماعهم في إطار جامعة الوطن (العثماني).

ويمكن القول، في ضوء ذلك، أن انطون حاول أن يزاوج أو يوفق بين "الجامعة الإنسانية" و "الجامعة الوطنية"، فكما تآلف المسلمون والمسيحيون واليهود، في الأندلس، حين ازدهرت الحضارة فيها، يجمعهم – قبل رباط الوطن الواحد – "الإيمان بالواحد الأحد أساس الفضائل كلها ورباط قوى يربط أجزاء الإنسانية مهما اختلفت مذاهبها وتباينت مشاربها." كذلك فإن (الوطن العثماني) حين يجمع الشرقيين، أو بالأحرى العثمانيين لا يولي في جمعه لهم – كما يفترض انطون أو يتطلع – الاعتبار الديني أو الطائفي بل الاعتبار الإنساني في المقام الأول، فهو يجمع كل العثمانيين

(بغض النظر عن أديانهم أو طوائفهم) الذين ارتضوا أو وجدوا في إطاره جامعة لهم، فإن حب الوطن جزء من رباط الإيمان، إن لم يكن ثمة " رباط آخر يربط عناصر كل أمة مهما اختلفت مطالبها ". و بتضافر هذين الرباطين الإنساني والوطني، كما قام بين المسلمين والمسيحيين واليهود في الأندلس.[1] والواقع أن الحماس الذي يظهره أنطون، وهو يتحدث عن ذلك، يمكن بوضع إيمانه العميق بأن الجيل الجديد في الشرق، أو على حد تعبيره " النبت الجديد في الشرق " هو المعول عليه في تكرار التجربة التي عرفتها بلاد الأندلس، لا سيما وإذا ما تم إعداده لذلك أعداداً صحيحاً. ومن هنا جاء إهداؤه لكتابه (ابن رشد وفلسفته) إلى " النبت الجديد في الشرق " أي " أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم وجعلهم مسخرين لغيرهم[2] ".

ولكن، إذا كان انطون قد شخص أدواء الشرق وحصرها في الداء الداخلي المتمثل في جهل أبنائه والداء الخارجي المتمثل في مطامع الغرب، وإذا كان قد خلص إلى أن دواء هذه الأدواء يمكن، على حد تعبيره، " في أن ننشئ بإخلاص الجامعة العثمانية لتكون سفينة النجاة لنا جميعاً "، فكيف يمكن تحقيق ذلك؟ وما هو السبيل إليه؟[3]

يجيب انطون: " لا يجهل أحد أن إصلاح حال كل أمة يكون بأحد وجهين : فأما إصلاح يبدأ من تحت أي أن الأمة تأخذه عنوة واقتداراً وإما إصلاح تعطاه من فوق أي أن يمد الحاكم إلى المحكوم يداً بيضاء فيها غصن أو أغصان من شجرة الإصلاح الذكية " ولما كان يرى أنه " يستحيل على الشرق أن ينال السعادة على الوجه الأول لأسباب كثيرة " فإنه يحول على " الوجه الثاني "، أي أن يبادر الحاكم بالإصلاح ويشرع

---

(1) الجامعة العثمانية س 1 ج 1 ص 7-8.

(2) ابن رش وفلسفته، الإهداء.

(3) الجامعة العثمانية س1 ج1 ص 6 .

به من فوق.[1]

ولن يستطيع الحاكم أن يبادر بالإصلاح ما لم يصلح حاله أولاً، ويستكمل في ذاته، وبالتالي في محيطه المستلزمات الضرورية للإصلاح. ويرى انطون أن الحاكم لن يستطيع استكمال هذه المستلزمات ما لم يتميز بالقوة والجبروت ويتصف بالعدل والأنصاف،أي عبارة أخرى أن تجتمع في شخصية الحاكم خصال "المستبد العادل"[2]، فبذلك فقط يتسنى للحاكم تذليل العقبات التي تعترض سبيل الإصلاح، ويتمكن من أن يخطو خطواته بعزم وثبات لاستقطاب الأمة وجمع عناصرها وأفرادها حوله، ويغدو بالنسبة إليها بمثابة "النواة الأولى" – "نواة قوية عادلة تقبض على أزمة الحكم وفي يمناها سيف من نار لمقاومي الإصلاح في الأمة وفي يسراها غصن من الزيتون – علامة الأمن والسلامة – لمريدي هذا الإصلاح"[3]، ساعياً من أجل إقامة "جامعة عادلة قوية"، ويوضح انطون ما يقصده بذلك قائلاً.[4] ونريد هنا بكلمة (الجامعة) عهداً يرتبط به جماعة نازلون في بقعة واحدة من الأرض ويفوضون إلى ممثلي بينهم منطلق اختيارهم حماية ورعاية شؤونهم العمومية لذلك يفرضون على أنفسهم الطاعة لهم وتأدية الضرائب اللازمة وفي عملهم هذا. وحيث أن ممثلي ذلك العهد وظيفتهم حماية ورعاية مصالح تلك الجماعة فعملهم يشمل أمرين: الأول دفع كل ضر عنهم والثاني جلب كل خير. لانهم أقيموا لهذا الغرض. ونريد بكلمة (عادلة) في قولنا (جامعة عادلة) بناء ممثلي ذلك العهد جميع أعمالهم على مبادئ القسط والأنصاف بين أعمالهم على مبادئ القسط والأنصاف بين الجميع ليتمكن كلا واحد من تلك الجماعة من العمل له دون أن يخشى عدوان أحد عليه لحرمانه ثمرة عمله أو إضعاف همته أو الحيلولة دون نموه.

ونريد بكلمة (قوية) في قولنا (جامعة عادلة قوية) أن يكون لدى ممثلي ذلك

(1) الجامعة العثمانية س1 ج4 ص 54 .

(2) الجامعة العثمانية س1 ج 4 ص 54-55.

(3) الجامعة، س5 ج7 ص 264 .

(4) الجامعة، س5 ج7 ص 263-4.

العهد قوة مادية غير القوة الأدبية تلزم بها من يريدون من دون الخروج عن دائرة العدل والأنصاف بالرجوع عن عدوانهم. وربما كان هذا الشرط أهم شروط هذا التعريف لأنه إذا لم يكن لمثلي ذلك العهد (هذه القوة) عجزوا عن أجراء العدل لأن أهل العدوان لقوتهم عليهم يتمكنون من تجاوز الحدود المرسومة فيضيع العدل... وأكثر ما يحتاج إلى هذه القوة في الأمم الصغيرة خصوصاً الشرقية حيث تكثر الدسائس والفتن ويمكن لأي رجل يريد إثارة الناس أن يثيرهم بالتحمس الديني. فإن الحاكم الذي هو ممثل ذلك العهد إذا لم يكن له قوة على كبح جماح هذا الفريق عند إرادته وإدخال الإصلاح في بلاده فإنه يضطر إلى مجاملتهم و الجري في تيارهم لكراهتهم هذا الإصلاح الذي يبطل امتيازاتهم ويضر مصالحهم." و الواقع أن هذا النص ينطوي على ثلاث نقاط هامة تستدعي منا بعض التوضيح. أما النقطة الأولى فتتعلق بتصور انطون عن الحاكم، باعتباره ممثلاً للعهد، إذ أنه يدعونا إلى طرح التساؤل التالي: إذا كانت "الجامعة" تمثل (عهداً) تفوض الرعية بموجبه أمرها إلى ممثل عنها يتولى حكمهم وتدبير شؤونهم، فما هو السبيل إلى إيجاد هذا الحاكم – الممثل للعهد ؟ يستفاد من كلام انطون أنه كان يعتقد أن لامناص من أن يضطلع بدور الممثل للعهد المتابع لتنفيذ شروطه في البداية، حاكم صالح، أياً كان الأساس الذي قامت عليه سلطته، أي بعبارة أوضح – أنه لا يرى ضيراً في أن يكون السلطان العثماني هو الممثل للعهد وإن كان قد جاء إلى السلطة عن طريق الوراثة، وإن اطلاعه بدور الممثل للعهد إنما يستمد مشروعيته من كونه، افتراضا، حاكماً صالحاً مدركاً للحاجة للإصلاح ساعياً من أجل تحقيقه. فيعمد، ضمن سعيه في هذا السبيل، إلى إقامة العهد ومتابعة تنفيذ شروطه، بيده أن يعمل في الوقت ذاته، ضمن خطواته في سبيل الإصلاح، على إرساء أسس جديدة لنظام الحكم تتمكن الأمة استناداً إليها من أن تختار، مستقبلاً، من أبنائها من تراه أقدر وأقوى على تمثيل العهد وتنفيذ شروطه والقيام بعبئه. ومما تجدر الإشارة أليه، أن انطون يحاول، هنا أيضاً، إضفاء الشرعية على هذه التقاليد الانتخابية من خلال التماسه جذوراً لها في التراث العربي الإسلامي، إذ يقول : "وقد كان أعظم الأسباب في قيام دولة العرب في صدر الإسلام

واتساع ملكها وعزها أن الأمارة (التي تمثل ذلك العهد) إنما كانت تعطى بحق الانتخاب لأفضل واقدر رجل في الأمة "[1] إما النقطة الثانية، فتتعلق بتصور أنطون عن العدل والأنصاف،إذ مما يلاحظ انه كرر الإشارة أليهما، بل اتخذ الحرص على قيامها واستمرارها مبررا قويا لان يتسلح الحاكم -ممثل العهد – بالقوة المادية علاوة على القوة الأدبية :الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل- في أي جانب كان انطون ينشد تحقيق العدل والأنصاف ؟

يبدو لي أن إشارة انطون، في سياق النص، إلى ما عرفت به الأمم الشرقية من كثرة الدسائس والفتن، وفي أي جانب التمس تحقيقهما، لاسيما إذا استحضرنا في أذهاننا ما سبق أن تعرفنا عليه من آرائه في الدين واعتقاده بأن الدين قد استحال في الشرق إلى سبب الفرقة والشقاق، واعتراضه بالتالي على فكرة أخذ الدين أساساً لوحدة الشرقيين أو إصلاحهم ونهوضهم. وفي ضوء ذلك يمكننا أن نقول أن انطون قد عنى بالعدالة والأنصاف الركون إلى المساواة بين سائر عناصر الشرق، الذين يفترض أن تضمهم تلك الجامعة القوية مهما كانت أديانهم أو طوائفهم، وإن قيام تلك الجامعة على أساس من العدل والإنصاف من شأنه أن يكون "باب فرج وأمل ورجاء للطبقة التي تعاني صنوف الشقاء في أسفل هيئتنا الشرقية "[2]. ولذلك، وتحقيقا ل "الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة..."[3]، دعا انطون إلى وجوب فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.[4] وفي معرض التعقيب على مقالة نشرها (محمد كرد علي)

(1) الجامعة، س5 ج7 ص 265.

(2) الجامعة العثمانية، س1، ج9، ص 156.

(3) ابن رشد وفلسفته ص152.

(4) الواقع أن أنطون يذكر في كتابه (ابن رشد وفلسفته) أسبابا أخرى عدا ما ذكرنا يبرر بها فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية وهي :

الأول: وهو أهما كلها إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية "لأنه في الوقت الذي لا تحاول فيه الحكومات المدنية وضع أي قيد إزاء سعي العقل الإنساني نحو البحث والتحري والاكتشاف فإن كل الأديان تعترض على كل ما من شأنه أن يخالف تعاليمها

ومبادئها والسبب في ذلك أن كلمة الحقيقة المطلقة لم تسطر بعد في قاموس الحكومات المدنية لاعتبار العقل الإنساني لم يصل إلى حده بعد وأن العلم لا يزال طفلاً رضيعا. وأما الأديان فهي على نقض ذلك، فأن الحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها وإذا تولت الأديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها إلى الضغط على الفكر الإنساني..".

والثاني: الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعا أمة واحدة" ولا سبيل إلى ذلك إلى بهدم الحواجز والأسوار الموضوعة بينهم أو أن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعا.

والثالث: أنه ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا"، وإذا كانت تعاليم الأديان قد ناسبت الأحوال القائمة في زمان نشأتها فإنها لا تناسب أحوال هذا العصر ومقتضياته.

والرابع: ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة الدينية والدينوية ويدخل تحت ذلك أربعة أمور (أولها) اضطهاد رجال الدين إلى ذكاء جميع أبنائها فالجمع بين الدين والسلطة المدنية يجفف ينابيع الذكاء و الحياة في الأمة ويسلم حكومتها إلى العجز والجهل" – و(ثانيها) أن السلطة الدينية تكون ضعيفة ولذا فهي تضطر لمجاراة العامة والمبالغة في استرضائهم في الأمور التي يحبونها حتى وإن كانت مضرة لهم "ذلك غرضها أن يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب. وكل شيء يكون جائزاً في هذا السبيل حتى أثار التعصب الديني". و(ثالثا، وهو لازم عن الثاني، أن الحكومة الدينية، في سعيها هذا إنما تغرس في الأمة شقاق النزاع الديني لأنها لا تنظر إلى سائر مواطنيها بعين العدل والمساواة بل تفضل أبناءها على من سواهم – الأمر الذي يقسم الأمة إلى فئتين فئة قوية متمتعة بكل حقوقها وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق وتحاول هذه الأخيرة، لكي تحصل على حقوقها، أن تستنجد بإحدى الدول الأجنبية. فتعمد تلك الدولة الأجنبية إلى التدخل في شؤون الأمة بحجة "الغيرة" في حين أن غرضها الحقيقي "الإغارة" وتحقيق مكاسب لمصلحتها. و(رابعها) وهو لازم عن الثالث وناتج عنه، تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة، والا كيف تستطيع الحكومات الدينية أن تدخل في مضمار السياسة مع ما فيها من أوحال وتخرج منه ظاهرة سليمة المبدأ ولم تتلطخ بالأوحال التي خاضت فيها، و "هل تجاوز الأديان أن يرائي رؤساؤها ويدخلوا في حمأة السياسة وأوحالها. وإذا جوزت ذلك ألا تتلطخ الأديان نفسها بوحل السياسة... فالسياسة من هذا الوجه تضر مبادئ الدين والإيمان ضررا أدبيا عظيما. ولذلك يجب أبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة. والسبب الخاص الذي يسوقه أنطون لتبرير دعوته على فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية هو "استحالة الوحدة الدينية" لأن البشر ميالين بسبب طبيعة عقولهم وبسبب اختلاف إفهامهم ومصالحهم، إلى

في (المؤيد) تحت عنوان (السلطتان)، يوضح انطون تصوره عن الفصل بين هاتين السلطتين، إذ يؤكد [1]، أن الفصل الحقيقي إنما يتم من خلال جعل السلطة الدينية في يد شخص والسلطة الدنيوية في يد شخص آخر "يمثل الشعب ويتم انتخابه من قبلهم ويعبر عن إرادتهم"، ثم لا يلبث، بعد أن يشير اللأسباب التي أوردها في كتابه (ابن رشد وفلسفته) لتبرير هذا الفصل، أن يؤكد المعنى ذاته، حيث يقول: [2]"... ولكننا نعتقد أن للانفصال سبباً أهم وأعظم من هذا. فهو عندنا وعند الذين يقولون بوجوبه وسيلة لا غاية. وإن قيل إلى أي شيء هو وسيلة اجبنا أنه وسيلة إلى وضع شرائع عمومية يستوي لديها جميع عناصر الناس حتى المؤمن والكافر وإرجاع (السلطة) إلى مصدرها الحقيقي الذي هو الشعب"، ثم يستطرد قائلاً، في إشارة ضمنية إلى واقع الدولة العثمانية وموقفه منها في هذا الصدد : إن مقالة الرصيف محمد أفندي جميلة ونعتبرها حجراً جديداً من جملة الحجارة الأولى التي توضع الآن في بناء الشرق الجديد. ولكننا ننتظر من كاتب مثله ما هو أكثر من هذا وأشد صراحة لنضغط جميعاً معاً على البناء القديم. ونحن عالمون أنه لا يمكن الآن هدم هذا البناء ولكن نستطيع على الأقل إكثار عدد الذين يرون معنا أنه أصبح لا يتفق مع مقتضيات الحالة الحاضرة... [3]

التنوع والاختلاف والتشعب. وعلى الرغم من كون المسيحية واحدة والإسلام واحدا إلا أن كل الدينين قد تشعبا إلى مذاهب وطوائف "فكيف والحالة هذه يمكن توحيد هذه المذاهب وإخضاعها إلى رئاسة واحدة وإذا كان البشر في الماضي يلجأون إلى "القوة" كوسيلة لتحقيق الوحدة الدينية ففي هذا العصر ارتقت الإنسانية عن هذا المطلب". ومن ثم يخلص أنطون إلى القول أنه بناء على هذه الأسباب، "لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ولا سلامة للدول ولا عزة ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية".

أنظر : ابن رشد وفلسفته، ص ص 151- 160. وانظر أيضا ص ص 194، 208، 219.

(1) الجامعة، س5، ج 8، ص 486- فما بعد .

(2) المصدر السابق، ص 488.

(3) المصدر ذاته، الموضع ذاته.

وأخيراً يخلص إلى القول:[1] "أن فصل الخلافة عن السلطنة وجعل الخليفة مختصاً بالأمور الدينية والسلطان بالأمور السياسية لسياسة جميع الشعب سياسة واحدة وحصر الدين في الكنائس والجوامع تلك هي الوسيلة الوحيدة لتوحيد كل أمة ابتلاها الله باختلاف العناصر والمذاهب وبدون هذا التوحيد لا أمل للأمة في النهوض نهضة حقيقية :"

ومما يلفت الانتباه، أن انطون قد حرص على أن يصبغ على دعوته هذه أيضاً – إي وجوب فصل السلطة الدنيوية عن السلطة الدينية – طابعاً من الشرعية، من خلال محاولته التماس جذور لها في التراث العربي الإسلامي ففي روايته (أورشليم الجديدة) جعل إحدى شخصيات الرواية (الشيخ سليمان) يحدث الخليفة (عمر بن الخطاب) عن أسباب الضعف "سلطته البيزنطية" ويتوقف بصورة خاصة عند أحد الأسباب باعتباره "ربما كان أصل الأسباب كلها وهو المسألة الدينية. وأريد بها مداخلة الدنيا بالدين والدين بالدنيا"[2]، وبعد أن يشرح ما آل إليه حال "سلطنة بيزنطية" بسبب جهل الحدود التي بين السلطة الاكليريكية والسلطة المدنية، يورد انطون على لسان (الخليفة عمر)، تعقيباً على ذلك، قوله مخاطباً (أبا عبيدة عامر بن الجراح) أحد قواد الجيش الإسلامي الذين كانوا بمعيته :[3]

"يا عامر إنك تعلم أنني لم أرعَ العرب وأجمعهم بعد تفرق كلمتهم إلا بعصا من حديد فاخشي أن تدب عقارب الشقاق بينهم بعد... يا عامر أن بلاد الله وعباد الله لا تساس إلى بالعدل والصدق والحق وإطلاق الحرية للغير لأن لكل فرد وكل شعب حيزاً لا غنى له عن التحرك ضمنه . وإنصاف الناس حتى أصغرهم وأحقرهم. والاهتمام بالشعب قبل كل اهتمام. وتنزيه الدين عن اتخاذه دعامة للمصالح وللسياسة وآلة للبغض والشقاق...." وهكذا، ومن خلال هذه العبرة، حاول انطون إسباغ الشرعية على دعوته إلى فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وكأننا به

(1) المصدر ذاته، ص 488- 9.

(2) رواية أورشليم الجديدة، ص 281.

(3) المصدر السابق، ص 294.

يغمز من قناة السلطان العثماني آخذاً عليه "ضمناً" سياسته الداخلية مع الرعية – عدم التزامه بالعدل والصدق والحق في سياسة بلاد الله وعباد الله، واتخاذه الدين دعامة للمصالح والسياسة، داعياً إياه، ضمناً وتلميحاً، إلى التخلي عن ذلك، لأنه من شأنه أن يجعل الدين آلة للبغض والشقاء، وفي ذلك خروج عن الشريعة، كما جاء على لسان الخليفة (عمر). وكأننا به، أيضاً، يدعوا السلطان العثماني إلى الاقتداء، في سعيه إلى الصلاح، بالخليفة (عمر)، وجمع الرعية بعد تفرق كلمتهم بعضاً من جديد، مقتبساً شخصية "المستبد العادل"

أما النقطة الثالثة، التي ينطوي عليها النص الذي يتحدث فيه انطون عن "الجامعة العادلة القوية"، والتي تستدعي، هي الأخرى، بعض التوضيح فتتعلق بكيفية تحقيق هذه "الجامعة" والخطوات العملية الأساسية التي يتعين على الحاكم المصلح – الممثل العهد اتخاذها في هذا السبيل.

في الواقع، إن كتابات أنطون، في هذا الخصوص، تؤكد أنه إما كان الشرق أحوج ما يكون إلى الجمع، وأن هذا الجمع إنما يتم تحقيقه من خلال العمل علة إشاعة مبدأ الإخاء بين عناصره، فإن على الحاكم المصلح – الممثل للعهد، التماس أقرب الوسائل التي تفضي إلى إشاعة مبدأ الإخاء، "و الوسائل إلى الإخاء في الشرق ثلاث : ألا م في البيت والمعلم في المدرسة والجرائد في السوق "(1)

أما الأم فإنها، باعتبارها المربية الطبيعية، لها تأثير كبير في إصلاح حال المجتمع وارتقائه، من خلال الفضائل التي تغرسها في نفوس الجيل الناشئ وتربيته تربية صحيحة. إلا أن لأم لم تستطع إحداث هذا التأثير الإيجابي ما لم يصار إلى إصلاح شأن المرأة في الشرق أولاً. وما دامت المرأة وجدت لتكون أماً فلا بد من أن تعد لوظيفة الأم، أما المربية والمدربة "ويقتضي ذلك تربيتها من جديد أي تلقينها أصول تعليم غير الأصول التي تتلقنها الآن ومبادئ تربية غير المبادئ التي تعمل بها اليوم وإلا بقي

---

(1) الجامعة العثمانية، س1، ج3، ص 24 .

الفساد على حاله وبقينا على ما نحن عليه "[1]

وبعد الأم ودورها التربوي في إطار العائلة، يأتي المعلم ودوره التربوي والتعليمي في إطار المدرسة. ولما كانت المدارس القائمة – أجنبية كانت أو وطنية – لا تحقق، سواء في الأساليب التربوية التي تتبعها أو في مناهجها التعليمية، ما يحتاج إليه الشرق من متطلبات الإصلاح والنهوض [2]، فلا بد إذاً من إصلاح أسلوب التربية فإن من أهم المبررات الداعية إليه أنه قد يصلح "ما تفسده العائلة" [3]، ويكون ذلك من خلال مراعاة حسن اختيار المعلمين والعناية بأخلاق التلاميذ بتعليمهم الفضائل الضرورية، وفي مقدمتها فضيلة حب الوطن و الأمة، وذلك يقتضي ترك أو عزل كل ما من شأنه أن يفرق بين العثمانيين ويباعدهم عن بعضهم البعض. ولما كان الدين قد استحال، برأي انطون في الشرق إلى سبب رئيسي من أسباب الفرقة والشقاق فإن " توحيد التربية العثمانية يقتضي قبل كل شيء وضع الدين جانباً... فالطبقة من إي مذهب كانوا لا يدرسون (في المدارس) غير الدروس العلمية والأدبية وأما الدروس الدينية والمبادئ الدينية فتدرس في المعابد والمنازل.. "[4]، ولا بد في مقابل ذلك، من إبلاء ما من شأنه أن يؤدي إلى توحيد العثمانيين وجمعهم كل اهتمام، ويكون ذلك من خلال توحيد التربية في كل مدارس الدولة وتوجيهها وجهة وطنية "عثمانية" يدخل إليها "عناصر الأمة كلها فنربيها فيها على مقاعد واحدة ونلقنها دروساً واحدة ومبادئ واحدة حتى تكون بعد خروجها من الحياة المدرسية إلى الرجولية بقلوب واحدة وأفكار واحدة فإن هذا هو السبيل إلى تقوية جدار الوطنية العثمانية ووقايته من الثلم والهدم "[5]

وأما إصلاح التعليم فيكون من خلال "جعل التعليم في المدرسة منطبقاً على

(1) الجامعة العثمانية، س1، ج6، ص 102. وانظر أيضا ج1، ص1، ص6، ص 4-5.

(2) الجامعة العثمانية، س1، ج1، ص6، ص 8 .

(3) المصدر السابق، ص 9.

(4) الجامعة، س4، ج6و7و8، ص 337. وانظر أيضا : س5 ج8 ص 488-9، س25، ج 9، ص 510.

(5) الجامعة العثمانية، س 1 ج1 ص6 ص25.

حاجات الطلبة وحاجات بلادهم "[1] ويقتضي ذلك تغير مناهج التعليم وتوسيعها بحيث تشمل، علاوة على التعليم العلمي أو النظري، تعليماً صناعياً أو زراعياً أو فنياً. وحثهم في الوقت ذاته على حب العمل " فتعليم حب العمل في المدارس واحترام كل عامل من أهم الواجبات المدرسية. وتعليم الصناعة والزراعة والفنون رأس هذه الواجبات في هيئتنا الشرقية "[2]. ولكي يتسنى للطلبة الانتفاع بالعلم والعمل اللذين يتعلمونهما، لابد أن تضع المدرسة ضمن الفضائل الأساسية التي تغرسها في نفوس الطلبة فضيلة " الإقدام " التي من شأنها أن تجعلهم يقتحمون سبل الحياة ويسعون إلى كسب رزقهم في زحام العالم الشديد بعزم ومضاء [3]

ويعد دور الأم في البيت، ودور المعلم في المدرسة، يأتي دور الجرائد في استكمال مقومات التربية الوطنية والحث على إشاعة روح الإخاء بين عناصر الشرق، وهي يمكنها أن تساعدهم في ذلك من خلال أدائها لوظيفتها الاجتماعية على الوجه الصحيح، فإذا كانت وظيفتها الاجتماعية تقتضي منها أن " تنشر للناس ما يفيدهم في رفع نفوسهم وإثارة نشاطهم ودللتهم على طريقهم وتدبير شؤونهم " فإن مما يدخل في إطار ذلك " محاربة الشرور الاجتماعية التي تحل عزائم الأمة وتغني نشاطها وتفسد أمور معاشها "[4]. ولما كان أكثر ما يحتاج إليه الشرق لكي يصلح حاله ويرتقي هو اجتماع العناصر التي تعيش فيه ووحدتهم فإن الجرائد التي تصدر فيه يتعين عليها، لكي تسهم في تحقيق ذلك إن تجنب كلياً " رذيلة الطعن ورذيلة التملق وهما الداءان الفاشيان اليوم من سوء حظ الشرق في كثير من الجرائد الشرقية " وتعمد " بدلا من ذلك، إلى الدعوة إلى الإخاء والجمع الواحد في إطار جامعة الوطن " (العثماني).[5]

فمن خلال هذه الوسائل يمكن للحاكم المصلح – الممثل للعهد، إشاعة " الإخاء "

(1) الجامعة العثمانية س1 ج2 ص24.

(2) الجامعة العثمانيةس1 ج11 ص 202.

(3) الجامعة العثمانية س1 ج2 ص24 وانظر أيضا : ج3، ص40ج101ص 173، ص 175.

(4) الجامعة، س5،ج7،ص 268.

(5) الجامعة العثمانيةس1، ج1، ص1 .

بين عناصر الشرق وأبنائه، يقول انطون [1].

"فإذا وجد في المنازل أمهات يغرسون في نفوس أبناء الشرق من صغر أصول الوطنية الصحيحة والمبادئ الشريفة ووجدت مدارس وطنية يكون فيها التعليم صحيحاً إجبارياً ويدخل إليها جميع عناصر الأمة فتجلس على مقاعد واحدة وتربّى تربية واحدة وتعامل معاملة واحدة ثم وجد في إدارات الجرائد جرائد فاضلة... تتولى قيادة ذلك الجيل الجديد باستقامة ونزاهة نفس واضعة نصب عينها المصلحة العامة... إذا وجدت هذه الأمور الفاضلة ساد الإخاء وزالت الشحناء وأنبت الحقل الشرقي وبالخصوص العثماني نباتاً جديداً."

ويرى انطون أنه إذا شاع الإخاء بين عناصر الشرق، وتمكن العلم من أفراده، ونبت الحقل العثماني نبتة جديدة، صار الشرق، بأبنائه المتآخين المنضوين تحت ظل "الجامعة العثمانية"، مهيئاً لتقبل الحرية السياسية وغدت هذه الحرية لأبنائه شمساً تشع عليهم نوراً يهديهم إلى سبيل النهوض والارتقاء ومجارات تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله.[2]

وعلى الرغم من أن تفكير انطون قد تعرض فيما بعد، (عام 1903) لمؤثرين جديدين هما : اطلاعه على آراء نيتشة وتأثره بها، وهجرته إلى الولايات المتحدة الأمريكية وقضائه بضع سنوات فيها – إلا أن آراءه بشأن سبيل إصلاح الشرق ونهوضه وارتقائه قد ظلت، في الواقع على ما هي عليه ودون تغير جوهري يذكر. بل يمكننا القول أن هذين المؤثرين قد عززا نهجه ومداه بأدلة تثبيت مصداقيتها.

ولقد كان ما أثار إعجابه من آراء نيتشة ومبادئه التي تحث على القوة والنشاط، تلك المبادئ التي صب فيها نيتشة "كل ما أعطى من قوة النفس وحماستها لتجلب الحياة والنشاط و القوة إلى الناس وخلقهم بهذه الصفات خلقاً جديداً وسحق

(1) الجامعة العثمانية س1، ج3، ص34.

(2) الجامعة العثمانية س1، ج3، ص34. وانظر أيضا : ابن رشد وفلسفته، الاهداء.

الانحطاط في النفوس و الهمم والأمم"[1] . ونتيجة إلى تأثره بهذه المبادئ وتأكيد نيتشة على وجوب اتصاف البشر جميعاً، أفراداً وجماعات، بها بات انطون يؤمن بأن "الشعب أو الفرد الذي يريد الحياة في هذه الدنيا لا بد له من مراقبتها والاحتياط لها لئلا يدوسه أصحابها لأن الخرفان لا يعيشون في هذه الدنيا وإذا عاشوا فيها فللسلخ وجزّ الصوف ودر اللبن[2]. بل إن إعجابه بمبدأ "القوة والنشاط" جعله يتخذه معياراً يقيم وفقاً له كل شيء في الحياة، ولا سيما المثل والفضائل التي يهتدي الإنسان، أو المجتمع، بها في الحياة. ولقد وجد انطون في هذا المعيار ما يعزز تقيمه السلبي ل "فضائل الشرق" وما تدعوا إليه من استكانة واستسلام.[3] فهي إذا تراءت له غير منسجمة مع روح العصر وروح المدينة، غدت بمثابة فضائل سلبية "فماذا يفعل تسليمنا الخرافي في الشرق ومسكنتنا الفلسفية وجمودنا لبوذى وتأملنا الكونفوشيوسي وإيماننا الإسلامي ورفقنا المسيحي – ماذا تفعل كل هذه الفضائل السلبية بمزايا الغربيين الإيجابية التي غرضها الاستيلاء على الأرض (بالقوة والنشاط) عقلياً و بدنياً بقطع عن عاطفة النفس وقوتها البدنية"[4]. لقد بدت الروح التي تصورها كتب الأديان والأخلاق في نظرة، متنافصة تماماً مع روح العصر ومقتضياته وحاجاته، وغدا مقتنعاً بأن الشرق لن يكتب له الخلاص من أدوائه، ولن يستطيع ضمان بقائه ومجابهة أطماع الغرب فيه ما لم يتجاوب مع روح العصر، ما لم يقتبس من الغرب نشاطه وقوته وجرأته ونظامه" ويجاريه في استلهام مبادئ نيتشة، لا سيما "مبدأ القوة والنشاط" والعيش بمقتضاها " وإلا فكل صراخنا وعويلنا لا يفيدنا شيئاً مادام الحق للقوة في هذا الطور البشري. الله أعلم متى يصبح الحق وهو قادر على أن ينتصر بنفسه دون أن يعتمد على قوة تنصره غير قوته الذاتية ".[5]

---

(1) الجامعة س7،ج1، ص43.

(2) الجامعة س5، ج 4، ص150.

(3) انظر الجامعة العثمانية،س1،ج2،ص24، ج3، ص40 – فما بعد. ج10، ص 173.

(4) الجامعة س5 ج4 ص 150.

(5) الجامعة س7 ج1 ص 7 ص 8.

وكما هو واضح فإن انطون قد عزا قوة الغرب وسعيه الى اجتياح الشرق والسيطرة على أراضيه إلى كونه يستلهم في ذلك مبادئ نيتشة، وعلى الأخص مبدأ القوة والنشاط، "وهذه الأمم الأوروبية مندفعة... بمبادئ نيتشة هذه تدوس في الشرق وغير الشرق كل ضعيف يعترض مسيرها". (1) ولئن كان الانطباع الذي تكون فيه عقل انطون وعقول الشرقيين عموماً، عن "الأمم الأوروبية"، انطباعا سلبياً بسبب سعيها إلى إجتياح الشرق والاستيلاء عليه فإن انطباعه عن أمريكا بالذات كان انطباعا إيجابياً. وإذا كان من الممكن أن تغزو ذلك إلى عدم مشاركة أمريكا، يومئذ، الأمم الغربية أطماعها في بلاد الشرق، فإننا يمكن أن نغزوه، أيضاً وربما بدرجة أكبر، إلى إعجابه الشديد بالمبادئ التي قامت عليها المدنية الأمريكية، والتي اعتقد أنها لا تعدو كونها مبادئ نيتشة ذاتها ولو أدرك اليوم نيتشه مدنية أمريكا ودرسها بنفسه درساً دقيقاً لظن أن القوم في كثير من مسائلهم إنما يتعاملون بمبادئه ولجعل بطله (زارا توسترا) الهائل يتنبأ أن الإنسان الذي صوره (فوق الإنسان) ودعا إلى إيجاده في جميع كتبه سيكون منبته في الولايات المتحدة.... إذ استمر ارتقاؤها مطرداً". (2)

والواقع أن الفترة التي قضاها انطون في أمريكا، ومعايشته لسكانها وتعرفه عن أحوالها عن كثب – كل ذلك جعله يمتلئ إعجاباً بالمدنية الأمريكية، ويقتنع بكون أمريكا "جنة الأمن والعلم والعدل والمدنية، (3) بل ويؤمن إيماناً راسخاً بأن المدينة الأمريكية، بالذات دون غيرها من المدنيات الحاضرة، هي ما ينبغي على الشرق أن يتخذها نموذجاً يقتدي به في سعيه إلى الإصلاح والنهوض والارتقاء لأن المدنية الأمريكية قد نجحت في استخلاص بل واستخدام الدواء الشافي للداء الدفين الذي طالما عانى منه الشرق وكان سبباً أساسياً لتخلفه وسوء حاله. إذ أنه "ليس في المدنيات الحاضرة مدنية أصولها وقواعدها هي الدواء الشافي لداء الشرق الدفين كالمدنية الأمريكية المبنية على تآخي العناصر والجنسيات في أرضها تآخياً فعلياً واتحادها اتحادا

1)) الجامعة س7 ج1 ص9.

(2) الجامعة س7 ج1 ص9.

(3) الجامعة س5 ج1 ص3.

حقيقياً وإزالة الفروق من بينها وجعلها أمة واحدة تحت ظل (العمل) الدائم المستمر الذي يشغل المرء عن كل شيء حتى عن نفسه وينقي جو فكره من كل شاغل لا يدعي (عملاً. وقوة. وحركة. ونشاطاً. وكسباً) وينفره من الجدل العقيم الذي ما اتصلت على أمة إلا أفسد أمورها طبقاً لما جاء في الحديث كلام عمر بن الخطاب: إذا اراد الله بقومٍ سوءاً: منحهم الجدل ومنعهم العمل."[1]

ولهذا دعا انطون بني جلدته من الشرقيين إلى دراسة شؤون أمريكا والتعرف على أسباب نهضتها هذه النهضة السريعة وبلوغها ما بلغته من قوة وعظمة، لأن ذلك من شأنه أن يهديهم إلى الطريق الصحيح للإصلاح والنهوض والارتقاء.

" فالندرس إذا معاً مبادئ المدنية الأمريكية التي هي الآن أشد المبادئ البشرية جمعاً بين القوة والنشاط والعمل والحركة. المبادئ التي هي الآن (أستاذة) النشاط في العالم أجمع ولديها يقف الأوروبيون أنفسهم حيارى مندهشين... لنستمد من روحها وحي النشاط والقوة الذي امتازت به ونحن الآن في هذا الطور من مَدَنِيَّتِنَا (أو ابتداء مدنيتنا) في حاجة إلى هذا الوحي .... "[2].

لقد بدا لأنطون أن أول أسباب ارتقاء أمريكا، أنها قد حظيت، منذ بداية نشأتها، بما أسماه " النواة الأولى " التي تجتمع حولها الأمم وتتكون بها شيئاً فشيئاً. " فالنواة الأولى التي اجتمعت حولها الولايات المتحدة في بدء نشأتها كانت شخصية جورج واشنطن الكبرى محرر أمريكا "[3]، ذلك أن واشنطن ما إن اختير حاكماً للأمة الأمريكية، أو بالأحرى، ما إن أوكلت إليه الأمة واجب تمثيل العهد الذي عقده أفرادها فيما بينهم ومتابعة تنفيذ شروطه، حتى جعل من ذاته " نواة أولى " يجتمع حولها أفراد الأمة، جاعلا ديدنه إقامة "جامعة عادلة قوية". وكان مما يسر له تحقيق ذلك، برأي انطون تحرره، وكذلك الوسط المحيط به، من الآثار السلبية للاضطهاد الديني. إذ لما كان أول المهاجرين من أوروبا إلى أمريكا، هم أتباع طائفة "البيوريتن"، وذلك فراراً

---

(1) الجامعة س7 ج1 ص7.

(2) الجامعة س7 ج1 ص6-9. وانظر أيضا : س5 ج7 ص262.

(3) الجامعة س5 ج7 ص265 وأيضا ص 263.

المهاجرين من أوروبا إلى أمريكا، هم أتباع طائفة "البيوريتن"، وذلك فراراً من الاضطهاد الديني، ولما كان هؤلاء قد كرهوا، عقب استقرارهم في أمريكا، "أن يحترموا نفس الجريمة التي احترمها وطنهم الأول" فإن ذلك كان من شأنه أن جعل أمريكا منذ بداية نشأتها، بغنى عن أية "تقاليد ومنازعات واختلافات سياسة أو دينية تحول دون البناء على سنن العقل والعدل حسب مصلحة الباني ورأيه"[1] الأمر الذي سهل على "ممثل العهد" بالتالي أن يحقق الفصل بين الحكومة المدنية والكنيسة دون إثارة ضوضاء أو نزاع. بل أن سنن العقل والعدل التي استهدى بها واشنطن "الممثل للعهد في إقامة" الجامعة الأمريكية، ما لبثت أن رسخت في عقول الأمريكيين عموماً، بحيث أنهم استهدوا بها من بعده في تعاملهم مع المهاجرين الجدد الحالين في أرضهم، ومن ثم صارت أمريكا تفتح "ذراعيها للمهاجرين إليها من جميع أقطار العالم على شرط أن يكونوا أصحاء الأبدان والعقول ومحبين للعمل... ولا تكتفي بأن تفتح لهم ذراعيها بل تتخذ أصغرهم كأكبرهم وأحقرهم كأعظمهم أبناً لها تكتنفه بحمايتها وجنسيتها إذا أقام خمس سنوات في أرضها وطلب ذلك إليها. فيصبح وهو المهاجر الصغير الحقير ابناً للبلاد شريكاً لروزفالت وتفت وبراين وروكفلر في حقوق الحكومة والأمة له ما لهم وعليه ما عليهم في وسط (كله غريب ولا غريب فيه) لأن جميع الأمة أصلها غريب"[2].

لكن تلك "الجامعة العادلة" لم يكن بالإمكان أن تقوم وتستمر، برأي انطون ما لم تتوافر القوة اللازمة لقيامها وديمومة زخم تلك القوة. وعنصر القوة هذا وديمومته إنما كفلتهما : المدرسة. و يقف انطون "مبهوراً إزاء الدور الذي اطلعت، وتطلع به المدرسة الأمريكية في "قامة" الجامعة العادلة القوية" وبالتالي في مد أمريكا بأسباب الارتقاء والمنعة، إذ، فيما يؤكد،"ليس في الدنيا بلد تظهر فيه وظيفة المدرسة الحقيقية ظهوراً جلياً كالبلاد الأمريكية. وأنك إذا رفعت هذه المدارس من الولايات المتحدة فقدت أمريكا أساس قوتها وأول مبادئها الفعالة في نهضتها"[3] وهو يقصد، بإشارته إلى "

(1) الجامعة س7 ج1 ص12. ص13.

(2) المصدر السابق ص 14.

(3) الجامعة س5 ج8 ص314.

مدارس أمريكا" أساساً : " المدرسة الابتدائية "، ومساهمتها في التأليف بين العناصر المتعددة المختلفة التي تهاجر إلى أمريكا وتستوطنها " كلنا نعلم أن الشعب في هذه الجمهورية العظمى قد تألف من عدة عناصر مختلفة بين إنجليز وألمان وايرلنديين وهولنديين ونرويجيين وإيطاليين وفرنسيين وغيرهم. ولا يزال يهاجر إليها في كل عام نحو مليون نفس من عناصر مختلفة. فلننظر ماذا تفعل (المدرسة الأمريكية) هنا. إنها تأخذ أبناء هذه الملايين الضعيفة القاصرة الفقيرة المهاجرة إليها وتعلمهم تعليماً واحداً... "[1] ويتوقف انطون، بصورة خاصة عند كون هذا التعليم الواحد أو الموحد الذي توفره المدرسة الأمريكية تعليماً إلزامياً، فيرى، إن الحكومة الأمريكية تجعل من نفسها بهذا الإلزام " القيمة الشرعية " على سائر الأطفال المتواجدين على أرضها وإنها تسعى، من خلال هذا الإلزام، إلى توحيد أهلها وسكانها بتربيتهم تربية واحدة وجعلها لهم جامعة واحدة وهي الجامعة الأمريكية. وبذلك تأمن الانقسامات الجنسية التي تمزق أحشاء الأمم الأوروبية لا سيما أن هذه الانقسامات قد تبلغ هنا أشدها إذا لم تتلافاها وذلك لتعدد الجنسيات والأقوام الذين يعيشون فوق أرضها ".

ومن ثم فإن انطون يرى، في المدرسة الابتدائية الأمريكية الأساس الذي يساوي بين العناصر والقوميات ويمزجها ببعضها ويستخلص منها شعباً جديداً يخطوا خطواته الأولى في سبيل الوحدة والقوة والعظمة. " إي نعم أيتها المدرسة الأمريكية الصغيرة أنت قوة أمريكا الكبيرة وأساس عظمتها وسلك وحدتها. بك تبرز في نفوس أبناء هذه الآمة أول بروز القوة و الشهامة والشجاعة والإخاء بين الشعب و الأدب والجمال منك تبتدي الخطوة الأولى في سبيل العظمة الاجتماعية وجميع المدارس الكبرى والكليات العظمى والمجامع العلمية والمحافل السياسة التي تأتي بعدك إنما تبنى على أساسك. فيك العناصر والجنسيات والمذاهب المختلفة تجد الحكم العادل بينها المسكن نفوسها وآلامها والمحرك العظيم الذي يمزجها ببعضها مزجاً لطيفاً دون اصطدام ولا احتكاك ويخرج منها في النهاية شعباً جديداً يلبي له هذا الامتزاج

(1) المصدر السابق ص315.

والاستغراق لأنه يرقيه وينقذه من نقائصه الأولى"[1]

ولم تقتصر مساهمة المدرسة الابتدائية الأمريكية، في ترسيخ دعائم "الجامعة العادلة القوية"، على بثها روح الألفة والإخاء بين أفراد العناصر المختلفة والعمل على توحيدهم بل شملت أيضاً، غرس المبادئ والمثل البناء في نفوسهم – القوة والنشاط والأقدام و الاعتماد على النفس – ساعية بذلك إلى إعدادهم لمواجهة جهاد الحياة ومقتضياتها. [2]

وبعد المدرسة الابتدائية، يأتي دور المدارس العليا الأمريكية، في أعداد أبناء الأمة لمواجهة جهاد الحياة، لا سيما أنه قد روعي في وضع مناهجها التعليمية جعل التعليم فيها "منطبقاً كل الانطباق على حاجات الشعب ومقتضيات العصر الحديث الذي أصبحت المعيشة فيه جهاداً هائلاً بين الناس فهي تلقن طلبتها كل ما ينفعهم في هذا الجهاد ويقويهم عليه وذلك أولاً بتقوية أبدانهم وتنشيط نفوسهم بالرياضة والألعاب البدنية... وثانياً بتعليمهم تعليماً عملياً... فإذا خرج تلميذهم من المدرسة ودخل مدرسة الزمان كان قادراً على المعيشة فيها بسهولة لأن مدرسته سلحته بجميع الأسلحة اللازمة للفوز في هذه المعيشة"[3].

وبذلك قدر للمدرسة الأمريكية أن تكون، ليس فقط دعامة قوية تضمن ديمومة "الجامعة العادلة القوية" التي سعى "واشنطن" – ممثل العهد – إلى إقامتها، بل وأيضاً إساس قوة أمريكا وأول مبادئها الفعالة في نهضتها، من خلال كونها السبيل إلى بلوغ أفراد الأمة مستوى من النضج العقلي يتمكنون معه من استخدام حقوقهم كمواطنين استخداماً صحيحاً في ظل الحرية التي تكفلها لهم القوانين.

بيد أن انطون، مع اعترافه بأهمية الدور الذي قام به (واشنطن)، باعتباره "الرجل الموكل إليه تمثيل ذلك العهد و "أول نواة" تجتمع حولها الأمة الأمريكية، ولا

---

(1) المصدر السابق ص317.

(2) الجامعة س5 ج8 ص 316. وانظر أيضا س 7 ج1 ص8 .

(3) الجامعة س5 ج 8 ص 314. س7 ج1 ص16 .

يلبث أن يستدرك مؤكداً أن واشنطن لم يكن يستطيع مهما بلغ من النشاط والعظمة، أن ينهض بأمريكا لو لم تكن جهوده في هذا السبيل قد تدعمت بجهود أعوان" وأعوان هذه النواة الذين بدونهم لا يستقيم حال أمة ثلاثة (الأول) المجلس النيابي (والثاني) قوة المعارضة لبقاء الأفضل (والثالث) حرية الجرائد."[1] فالمجالس النيابية، باعتبارها تمثل (السلطة التشريعية) تكون بمثابة الوسيط بين مجموع الشعب ممثل العهد، الذي يمثل (السلطة التنفيذية). وهي في الوقت الذي تجسد فيه مشاركة الشعب في سن الشرائع التي تحقق مصالحها، تحول أيضاً دون أن يستبد ممثل العهد – (إي السلطة التنفيذية) بالأمة. أما الأحزاب المعارضة فإنها من خلال مراقبتها لإجراءات السلطة التنفيذية وأسلوبها في إدارة الحكم ومعارضتها لما تراه لا يحقق الخير للأمة، ومطالبتها بالمقابل بالإصلاحات التي تراها ضرورية لمصلحة الأمة، تحول دون تكاسل الحزب الحاكم وخموله وبالتالي استبداده بالأمة على هواه. كما أن الاحتكاك بين آراء الأحزاب من شأنه أن يؤدي "وفقاً لمبدأ بقاء الأفضل" إلى غربلة تلك الآراء. فكل رأي يثبت بعد تنفيذه أن يضر بمصلحة الأمة أو بمصلحة جماعة منها سرعان ما يتم التخلي عنه، ولا يبقى من الآراء إلا ما يثبت أنه أفضلها وأصلحها، أي أكثرها تحقيقاً لمصلحة الأمة و خيرها. غير أن الأحزاب المعارضة لن تتمكن من ممارسة دورها بشكل فعال ما لم تعبر عن آرائها بحرية. ووسيلة ذلك الجرائد والصحف فمتى ما كان لكل حزب جرائد تنشر رأيه في إجراءات الحكومة ومقاصدها وتبين ما فيها من خطأ وصواب، أضحت الجرائد أيضاً بمثابة غربال آخر، فتعمل، في ضوء الحرية التي تكفلها القوانين، على غربلة آراء الأحزاب – وفقاً لناموس بقاء الأفضل أيضاً مستبعدة الآراء الضعيفة المضرة ومبقية الآراء القوية النافعة للأمة وبفضل جهود هذه "الأعوان" المساندة لجهود "ممثل العهد" و "النواة الأولى" التي اجتمعت حولها الأمة الأمريكية – (جورج واشنطن) قدر لأمريكا أن تنهض وتحقق ما حققته من رقي.

وهكذا أسهم المؤثران اللذان طرأا على تفكير انطون، (بعد عام 1903) في

(1) الجامعة س5 ج7 ص266.

تعزيز آرائه بشأن سبل إصلاح الشرق. بل يمكننا القول، أن انطون، بعد أن حاول إسباغ الشرعية على آرائه التي أوردها في سياق دعوته إلى الإصلاح من خلال التماس جذور لها في التراث العربي الإسلامي، وجد في، المدينة الأمريكية، والمبادئ التي يستهدي بها الأمريكيون في حياتهم "شرعية" أخرى تؤكد مصداقية آرائه وجدارتها بالاتباع، شرعية قائمة على أساس "برجماتي" أي على أساس ما ينجم من تطبيق تلك الآراء تطبيقاً عملياً من نتائج تعود بالخير على أبناء الشرق وعناصرها، والدليل ما هو متحقق بالفعل في المجتمع الأمريكي.

وفيما كان انطون في أمريكا، يواصل محاولاته من أجل استنهاض همة الشرقيين وحثهم على إصلاح حالهم، وقع في الشرق حادث هزه من الأعماق، وهذا الحادث هو : الانقلاب العثماني وإعلان الدستور (1908). فلقد بدا له عندما سمع الخبر، أن الخطوة الأولى في سبيل إصلاح الشرق قد أنجزت، وأنه آن الأوان أن يشمر الشرقيون عن سواعدهم ويشرعوا بالعمل، بعد انتظار طويل، من أجل نهضتهم. وفي غمرة وحماسه كتب إلى صهره (نقولا حداد) يصف مشاعره بعد أن سمع بنبأ الانقلاب : "إن سروري بهذا الانقلاب كان عظيماً حتى أنه قد مضى علي يومين وأنا لا أنام من شدة التأثر، لقد حان الوقت للعمل والنهوض بالأمم الشرقية، إذا استيقظت من سباتها [(1)] ثم ما لبث أن صفى أعماله بنيويورك وقفل راجعاً إلى الشرق حيث أستقر في القاهرة وعمل على إعادة إصدار مجلته (الجامعة).

وفي مقالة له بعنوان "فاتحة أحاديث شهرية في المسائل العثمانية" نشرها في الجزء الأول من مجلته، أدلى انطون بدلوه في شؤون العهد العثماني الجديد، مؤكداً أنه، هو، يرى البناء الذي يبنى الآن في السلطنة العثمانية "فإن فكره وقلمه لا يطوعانه على الوقوف إزاء ذلك البناء" وقفة المشاهد المتفرج "بل حملاه على أن يقف منه" وقفة المتعقب المشارك"[(2)]

والواقع أن انطون لم يخف – في معرض إشارته إلى المهمات العديدة التي تنتظر

(1) فرح أنطون، حياته وتباينه – ملحق بالسنة الرابعة من مجلة السيدات و الرجال، (سبتمبر 1923)، ص13 (نقلاً عن د. رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين، ص 75).

(2) الجامعة، س7، ج2، ص67.

الإنجاز على أيدي ممثلي العهد الجديد وسلطته – لم يخف إحساسه بمدى صعوبة تحقيق تلك المهمات، و العقبات التي تعترض سبيل ذلك، بل لم يخف يأسه من إمكان تحقيقها على النحو الذي طالما تمناه: "أن البرلمان العثماني يحث منذ نشأته على الأساس الذي تقوم عليه كل أمة. وجميع منافع الأمم العثمانية ومصالحها الكبرى تعرض عليه منفعة ومصلحة مصلحة ليرى رأيه فيها. فهو يحث في الحرية ويحررها ويقيدها. و العمل وينظمه ويضع اللوائح له. ومسائل الجنسيات التي اشتبكت بالدولة العثمانية اشتباك الحابل بالنابل ويسعى لتسكينها وتهدئتها. وتنازع الوزارة والبرلمان السلطة. والامتيازات الأجنبية. وإصلاح الوزارات وتطهيرها من إدارتها الأولى. وتوسيع سلطة الولايات وتوزيع السلطة عليها. وتتألف فيه الأحزاب وتسقط ثم تنهض الخ الخ – و حول هذه الأعمال اليومية التي هي شغل أهل السياسة الشاغل أمم من جنسيات مختلفة تتحرك قياماً وقعوداً وتشرئب أعناقها إلى زيادة من الحرية والعدل وإصلاح الحال. وبعضها يسهم في التعجّل فلا يتمهل. وبعضها (يسرخوا في ارتغاء) والأفضل أن لا نفسر هذا المثل. وحول ذلك كله. أي حول البرلمان والحكومة والأمم المشتبكة بهما المنتسبة إليها أمم كبرى أجنبية تنظر من بعيد إلى غليان تلك المراحل الشرقية الجديدة التي يراد منها أن تطبخ لأبناء الشرق طعاماً مدنياً حديثاً. وهم يراقبون ما عساه أن يخرج منها. والبعض منهم يشارك بشهامة (أو مصلحة) في إيقاد النار تحت تلك المراجل و البعض منهم عمل سراً أو مائلاً لإخمادها"[1] .

كما أن انطون لم يخف، أيضا، ما يراوده من هواجس مخاوف بشأن ما يتعدد هذه الحركة الهائلة "من أخطار قد توقف مسارها أو تحرفها عن الاتجاه الصحيح الذي يفترض أن تسير فيه. وأول هذه الأخطار هو ما ينجم عن إساءة الصحف استخدام الحرية التي كفلها لها الدستور الجديد فتعمد، سواء عن قصد أو بدون قصد، إلى إثارة عواطف السذج من أفراد الشعب ضد الحكومة الجديدة.

"فالشعب العثماني لم يألف الحرية بعد ولم يدرك أسرارها الظاهرة والخفية

(1) المصدر السابق، ص 68 .

وحكومته ما زالت ضعيفة لا قوة لها على حفـظ ذاتهـا بـذاتها وبأحزابهـا إذا انفـصل عنها جمهور عظيم من الشعب وأساء الظن بها. وأمام هذه الحكومـة الطفلـة الجديـدة قوات قديمة عظيمة قد يكون من مصلحتها الاتحـاد عليهـا [1] وأن هـذه القـوات قـد تجمع شملها و تستحيل إلى "وحش التقهقر الهائل يبغي قلب الحالـة الحاضـرة وإعـادة القديم إلى قدمه"[2].

وهو إذ يؤكد على إيجابيات الحالة الحاضرة وما تحقق فيهـا مـن إنجـازات يجـدر بالعثمانيين إستنفار طاقاتهم من أجل الحفاظ عليها، يحذر من مغبة الخطر الثاني الـذي يتهدد العهد الجديد والمتمثل في التـسرع الـذي أظهرتـه بعـض العناصـر العثمانيـة في المطالبة في حقوقها غير المبالية بما يمكن أن ينجم عن تسرعها مـن نتـائج تـضر بالحالـة الحاضرة وترجعها القهقري. ولذا فهو يرى أن على جميع العناصـر العثمانيـة أن تعمـل من أجل الحفاظ على الحالة الحاضرة وذلك يقتضي منها، أولا وقبل المطالبـة بـالحقوق القيام بواجباتهم: حفظ الدستور ومساندة الرجال الذين أقاموه "فـلا يليـق بأحـد ممـن يريدون الإصلاح بإخلاص وصدق أن ينهض حينما يعطي الحريـة ويقـول (أعطـوني كل شيء أو اهدم كل شيء لا عود إلى القديم) وهذا يقتضي أن يتسامح كل فريـق في شيء من حقوقه بضع سنوات لكي ترسخ قدم الدستور وييأس أنصار حـزب التقهقـر من الردة يأسا حقيقيا لرؤيتهم رضى جميع الأمة عن الحالة الحاضرة..." [3]

أما ثالث هذه الأخطار فيتمثل في ما يمكن أن ينجم عن إيكال مقاليد الأمور إلى حزب ليس مؤهلا لمهمة قيادة الأمة العثمانية على طريق الصلاح والنهوض، فيـؤدي قصوره عن الاطلاع بهذه المهمة إلى تكرار الاستبداد على نحـو مـا حـدث في أعقـاب البرلمان الأول، وهو يحدد مواصفات الحزب الذي يمكن أن يفي بمرام الأمـة العثمانيـة بقوله: "أن الأمة العثمانية...قبـل كـل أمـر تريـد حزبـا منظمـا قـادرا يثبـت إخلاصـه للدستور وقدرته بأفعال لا بأقوال ويكون صاحب الأكثرية في البرلمان ولرجالـه خطـة

(1) المصدر ذاته ص 96.

(2) المصدر ذاته ص 71.

(3) المصدر ذاته 72.

مخطوطة يجرون عليها... جيئونا بحزب كهذا الحزب وسموه بالاسم الذي تريدونه واجعلوه يحكم الأمة وإذا لم يكن في الأمة حزب كهذا الحزب غير حزب الاتحاد والترقي أتحسبون الأمة العثمانية ومتأدبيها ومتنبهيها أنعاماً لا عقل لها لتلقي زمام الحكومة إلى أحزاب صغيرة ذات أغراض متضاربة تتنازع بقوة متكافئة فتشل سياسة الدولة وتحل فيها الفوضى وتمس الحاجة حينئذٍ إلى الاستبداد لإعادة النظام كما وقع في البرلمانات الأولى "[1]

ومن ثم فإن انطون يناشد مواطنيه، في لهجة ملؤها الأسى والحسرة داعياً إياهم إلى استثمار الفرصة الفريدة التي أتيحت لهم لكي يصلحوا وطنهم و ينهضوا ويصبحوا أمة متمدنة، فيقول :[2]

" بينما نحن نتنازع ونتخاصم في شؤوننا الداخلية ونعمل فكرتنا في أن يقهر بعضنا بعضا شفاء لحزازات في الصدور نرى سائر الأمم يجمعون هواهم ويوجهون نشاط أحزابهم ومعارضتها إلى العمل في سبيل رفعة الوطن. فلنرحم أبناءه ومستقبل بلدنا إذا كنا لا نرحم أنفسنا وحاضر وطننا. ولا ننفق هوانا ونشاطنا في مقاومة بعضنا بعضاً رغبة في المعاندة والانتقام؛ فإن الحياة قصيرة ومنازعونا البقاء كثيرون قادرون وليس لدينا فرصة غير هذه الفرصة لننهض ونقوى ونصبح أمة متمدنة. فليستصرخ أدباء الأمة العثمانية في كل مكان ومتنبهوها وأذكياؤها من حولها ممن تحدثهم نفوسهم بالخروج من الصفوف لمقاومة الحكومة الحاضرة سراً أو جهراً وعلانية أو ضمناً وليقولوا لهم : دعونا من الجدل. ولننصرف إلى العمل. إن هذا وقت له ما بعده وإلى أن أصبحنا بين الناس مضرباً للمثل. وضاعت في إصلاح وطننا الحيل.

والواقع أن هذه المقالة التي رسم فيها انطون صورة قاتمة لمستقبل الأوضاع التي نجمت عن الانقلاب العثماني وإعلان الدستور، بقدر ما تعكس إحساسه بالقلق على ضياع هذه الفرصة الفريدة " لننهض ونقوى ونصبح أمة متمدنة " فإنها تتم في الوقت

---

(1) ذاته، ص 74.

(2) ذاته، ص 77 .

ذاته عن إحساس باليأس من أماكن تحقيق الآمال التي طالما سعى إليها. فلقد كان هدير " غليان تلك المراجل الشرقية " أقوى من أن يتاح لصوت انطون الوصول إلى أسماع أبناء العناصر العثمانية كما أن انطون، وهو الدارس للتاريخ والمتولع منذ صباه بتاريخ الثورة الفرنسية والعلم بما رافقها وأعقبها الانفجارات لقوى وطاقات ظلت حبيسة أمداً طويلاً، لم يكن بالسذاجة وحسن النية بحيث يتوقع لصوته الضعيف أن يؤثر في مسار الأهداف أو يحد من عنفوان القوة التي انطلقت من عقالها. ولعله كان مدركاً لذلك حتى قبل أن ينشر مقالته هذه، إلى أنه وجد أن لا بد من نشرها لأن فكره وقلمه – كما قال – لم يطاوعانه على الوقوف من الأحداث وقفة المشاهد المتفرج وحملاه على المشاركة والتعقيب،واتخذ تعقيبه ومشاركته شكل التحذير والإنذار بالعواقب والأخطار المحدقة بالعهد العثماني الجديد كما لا حظنا.

لقد اكتشف أنطون انه،في دعوته إلي إصلاح الشرق التي استنفدت كل جهوده إنما كان يحلم، أو بالأحرى أن مستغرقا في "بحور من التاملات والأبحاث"، شانه شان ذلك الصيني "من أهل الراي والفهم" الذي قص علينا، في الجزء الأول[1] حكايته مع البيضة والدجاجة،وكيف انه فيما كان ذات يوم يقلب البيض،خطر في باله هذا السؤال: "أيهما كان خلقه أولا البيضة أو الدجاجة ؟...فحار في هذه المسالة وانقطع إليها يباحث فيها أصدقائه وجيرانه ويقرا الكتب العديدة توصلا إلى حلها."وفيما هو مستغرق في " بحور من التمالات والأبحاث في أصل البيضة والدجاجة "، سرق اللصوص ما في قفصه من البيض والدجاج.

ويبدو لي أن الحكاية، سواء في مضمونها أو مغزاها تعبر تعبيراً بليغاً عن إحساس انطون باليأس و الإفلاس، بعد أن وجد آماله وأهدافه التي كرس له نشاطه الفكري تتبدد وتضيع، مثلما وجد ذلك الصيني القفص الذي يربي به دجاجه " فارغاً لا بيض ولا دجاج فيه ". لقد اكتشف انطون أن النشاط الفكري الذي بذله منذ مطلع حياته لم يحقق أياً من الآمال التي عقدها عليه. وفي وقفة مع النفس ومراجعة لنشاطه

(1) الجامعة،س7، ج1، ص49-50.

السابق، لم يملك إلى أن يسرح، وهو تحت وطأة إحساسة باليأس، إنه قد أخطأ في اختيار السبيل الذي سلكه في حياته، فهو يقول في معرض إيراد مغزى حكاية الصيني: "لكن في بلد ضعيفة كبلادنا الشرقية نرى الأولى تقديم آلة العمل المادي على آلة العمل الفكري إذا تعذر الجمع بينهما معاً. لأنه إذا أصاب الآن جميع العقول الثاقبة والقلوب الذكية (الفكر وهو البحث فيما وراء المعلوم وتمكنا منها أدى ذلك إلى ضعفها ووهنها فالواجب أن تقوى وتعمل أولاً. وهذه أولى المراتب ويليها ما عداها[1].

وهكذا قدر "لـ: فاتحة "أحاديثه في المسائل العثمانية أن تكون "خاتمة "الأحاديث، لأن انطون ما لبث أن استعبر بالصيني وحكايته، وعمد إلى إيقاف إصدار مجلته، التي كانت وسيلة في نشاطه الفكري.

والواقع أن (الجامعة) – (المجلة)، و (الجامعة) – (السبيل لإصلاح الشرق) يمثلان، في آن واحد، الإسهام الفكري الوحيد الذي حققه انطون في حياته ولقد تواكبا معاً، إذا كما أنه أودع (المجلة) مع بدية إصداره لها (تصوره عن سبيل إصلاح الشرق)، ما لبث أن طوى (تصوره) أو تخلى عن متابعته وتطويره، مع احتجاب المجلة وتوقفها عن الصدور، مكرساً كل اهتمامه في الفترة اللاحقة من حياته، بنشاطات كانت أقرب إلى الطابع العلمي، شملت المشاركة في تحرير الصحف الحزبية المصرية تارة [2] والمساهمة في الكتابة للمسرح : تأليفاً وترجمة واقتباسا تارة أخرى.

وعلى الرغم من أن انطون حاول أن يضفي على تفكيره في مرحلة توهجه الفكري طابعاً نظرياً، إلا أننا إذا نظرنا إلى مجمل آرائه في ضوء معطيات تطوره الفكري

---

(1) المصدر السابق.

(2) لعل المقال الذي نشره في آخر جزء صدر من مجلة الجامعة ينبئ – بالموضوعات التي سيوليها اهتمامه في الفترة اللاحقة. فقد كان المقال بعنوان : "أمريهم الشرق كله بل مصدر وحدها مستقبل العامل و الفلاح في مصر : أي تسعة أعشار الأمة شيء جديد في خطبه يعلق فيه على خطاب ألقاه (محمد فريد) رئيس (الحزب الوطني) المصري في المؤتمر الأخير للحزب. أنظر : الجامعة، س 7، ج2، ص 108 - 111.

فلا نملك إلا أن نعتبرها بمثابة ردود أفعال تجاه الأوضاع والظروف الدينية والاجتماعية والسياسية التي كانت مجتمعة يشهدها، واستجابات – آنية أحياناً – ساهمت في بلورتها المؤثرات الفكرية المتعددة والمتباينة التي تأثيرها خلال مراحل حياته. ولهذا السبب بالذات فإن تفكيره قد أتسم بالتناقض في بعض جوانبه والغموض في جوانب أخرى. إذ مما يلاحظ، مثلاً أنه حاول أن يوالف في تفكيره بين مفكرين تتعارض آراؤهم تعارضاً واضحاً يصل إلى حد التناقض وحاول أن يؤلف في تفكيره بين فولتر ورينان في دعوتهما إلى الاسترشاد بالعقل، من جهة وبين روسو، الذي كان أعنف الفلاسفة نقداً للعقل، من جهة أخرى. كما حاول أن يؤالف بين رومانسية روسو ودعوته إلى الرجوع إلى أحضان الطبيعة وبين التطلع إلى اقتفاء خطأ المدنية الغربية – الأمريكية بشكل خاص في طابعها الصناعي وإنجازاتها التكنولوجية، حاول كذلك أن يوالف بين مفهوم كل من روسو وجول سيمون عن التربية والأخلاق الفاضلة من جهة، وبين مفهوم نينشه عن الأخلاق من جهة أخرى، ولكن هل نجح في محاولاته هذه؟ الجواب هو النفي بالتأكيد، ومن ثم فإن تفكيره، أو بالأحرى هذا الجانب من تفكيره غدا شبه لوحة من الفسيفساء ضمت قطعاً أو أجزاء متباينة متناثرة الألوان لا تمتّ إحداهما بصلة للأخرى.

من جانب أخر، فإن تصوره عن "الجامعة العثمانية"، والتي وصل فيها السبيل لرأب مظاهر التصدع في أركان وطنه وتمكينه بالتالي من مجابهة أطماع الغرب فيه، وكذلك حديثه عن "المستبد العادل" الذي ينهض بالشرق، فيغدوا ممثلاً، لإرادة أبنائه بموجب "عهد"، ويسعى إلى إقامة "الجامعة" التي تجمعهم – أقول أن حديثه عن ذلك يتصل بالغموض ويبدو أقرب إلى التمني والحلم أقرب منه إلى الرؤيا الواقعية. وإلا فأي "عهد" هذا الذي يمكن تنظيمه بين رعايا الدولة كبيرة تفصل بين أقاليمها وولايتها مسافات شائعة، وبين عناصرها ورعاياها حواجز كبيرة ؟ وكيف يمكن تحديد المبادئ الأساسية لهذا "العهد"، ومن هي الجهة التي تحددها... الأمة أم المستبد العادل ؟ ثم ما هو السبيل للاهتداء إلى هذا المستبد العادل ؟ هل تلهم العناية الإلهية حاكماً ما يقتبس هذا الدور ؟ أم أن تفاقم الأوضاع يمكن أن يؤدي إلى شعور حاكم ما بوجوب أن

يبادر الإصلاح ؟، وقد استبعد انطون – كما عرفنا – نهائياً فكرة بدء الإصلاح "من تحت أي أن الأمة تأخذه عنوة واقتدارا "[1]، وكل هذه التساؤلات أبقاها انطون دون جواب واضح محدد.

لا شك أن انطون كان يتمنى أو يحلم أكثر منه يقرر برنامجنا واقعيا للإصلاح،فالتاريخ والوقائع يثبتان أن الأمم لم ولن تنشأ أو يصلح حالها على هذا النحو الذي أراده.وإذا كان قد اهتدى بعد هجرته إلى أمريكا وإعجابه بالمدينة الأمريكية، إلى نموذج بدا له أن من الممكن أن يقتدي الشرقيون به، فإن الاختلاف بين المجتمع الأمريكي والمجتمع العثماني هو من الشدة بحيث تصعب المقارنة بينهما. فقبل أن تنشأ ما دعاه انطون "المدنية الأمريكية"، كانت أمريكا – كما هو معروف مستعمرة بريطانية تمسك بمقاليد الأمور فيها سلطة تمثل الجالس على العرش البريطاني حينذاك – (الملك جورج الثالث). وعندما شاء المستوطنون في أمريكا حكم نفسهم بنفسهم فإن ذلك تطلب منهم القيام بثورة ضد السلطة البريطانية المستعمرة استغرقت عشرة أعوام (1773 – 1783). كما أن واشنطن كان القائد العام لقوات الثوار قبل أن يوكل إليه أمر تمثيل أراده إلا بموجب "العهد" الذي تحدث عنه انطون. وعلاوة على ذلك، فإن المهاجرين إلى أمريكا، مهما كانت قومياتهم وثقافاتهم الأصيلة، كانوا – ولا زالوا – ملزمين بالانصهار في بوتقة الثقافة السائدة في أمريكا والتطبع بطابعها، وأخيراً، فإن العامل الأساسي الذي شد الأمريكيين إلى بعضهم البعض، وأدى بالتالي إلى إقامة الاتحاد بين الولايات الأمريكية إنما هو المصالح المشتركة المتبادلة، بدليل أن بعض تلك الولايات المنضمة للاتحاد – الولايات الجنوبية (وعددها أحد عشر ولاية) ما أن شعرت أن مصالحها باتت تتعارض مع مصالح غيرها من الولايات المتحدة معها، حتى بادرت (في عام 1861) إلى المطالبة في الانفصام عن الاتحاد وسلطته المركزية، بل واشتبكت مع الولايات الشمالية في حرب دامت أربع سنوات[2] كل

(1) الجامعة العثمانية س1 ج4 ص54.

(2) انظر : احمد عطية الله، القاموس السياسي (ط3، القاهرة، دار النهضة العربية 1968) مادة الثورة الأمريكية ص 360–359 وكذلك مادة (الحرب الأهلية الأمريكية) ص 445.

هذه الاعتبارات تجعل المقارنة بين المجتمع الأمريكي والمجتمع العثماني" أمراً غير وارد، وتثبت في الوقت ذاته قصور تفكير انطون عن إدراك السبيل الصحيح لإصلاح مجتمعه.

ومن جانب ثالث، فإنه مما يلاحظ أن انطون على الرغم من تكراره الإشارة مراراً إلى العلم، داعياً إلى الإقتداء بالأمم الغربية في الأخذ بالعلم سبيل للإصلاح والنهوض، إلا أنه لم يحاول توضيح مفهومه للعلم أو تحديده بشكل دقيق. وغاية ما تشير إليه أقواله المقتضبة في هذا الخصوص أنه أراد بالعلم الطبيعي التجريبي القائم على قواعد منهج "الفيلسوف باكون" المتمثلة بالمشاهدة والاختبار والامتحان[1]. بل إن كتاباته، وذكره المتكرر للعلم فيها، تشير إلى أنه لم يكن معنياً بالعلم باعتباره طريقة في التفكير أو منهجاً في البحث والدراسة، بقدر ما كان معنياً به باعتباره وسيلة "يقلب الإنسانية التعيسة إنسانية سيدة[2]، أي أنه، بعبارة أخرى نظر إلى العلم من خلال إنجازاته التطبيقية وما حققه من فوائد عملية، حلت للإنسانية مشاكلها ويسرت حياتها ومكنتها من الارتقاء[3]. وهذا ما جعله يؤمن بأن "إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية"[4]، ويدعو بالتالي إلى إحلال العلم -"العلم الذي خلقه الله حياة ونوراً للإنسانية"[5] محل الدين. وحتى في إطار هذه النظرة إلى العلم. فإنه يمكننا أن نلمس في تفكيره شيئاً من الابتسار، لا فصح في التعبير عنه من اعتقاده، أنه ما أن يأخذ الشرقيون بالعلم ويستهدوا به في حياتهم حتى ينصلح، بين ليلة وضحاها، حالهم، غافلاً أو متغافلاً عن أن الإصلاح الاجتماعي والتطوير الحضاري إنما يتطلبان وقتاً لترسخ الأفكار العلمية والمفاهيم الجديدة في عقول الآخذين بها، وتنمو وتزدهر، وإن

(1) الجامعة، س3،ج9، ص620. س5، ج6، ص 246 وانظر أيضا كتابه : ابن رشد وفلسفته، ص 122 - 123.

(2) رواية أورشليم الجديدة، ص194.

(3) رواية أورشليم الجديدة، ص 194. رواية المدن الثلاث، ص 78- 81 وانظر أيضا كتابه : ابن رشد وفلسفته ص 149 – 150 الجامعة س5 ج6 ص 246-7 .

(4) رواية أورشليم الجديدة ص 196.

(5) المصدر السابق ص 194.

ذلك قد يستغرق – إذا لم تحل دونه عقبات تؤخره – أجيالاً وأجيالاً.

وأخيراً لا بد لنا من القول، أنه على الرغم من كل المبررات التي أوردها انطون لرفض فكرة اتخاذ الدين منطلقاً ل'صلاح الشرق أو توحيد عناصره، فإننا لا يمكن أن نسامحه على موقفه السلبي من الدين. ذلك أنه مما لا ينكر أن الدين، و باعترافه هو، "حاجة من حاجات (القلب) البشري. وهو يدوم في الأرض ما دام الإنسان إنساناً" (1)، وإن "طبائع الأديان كلها منزهة عن الشر داعية إلى الخير وكلها تستمد من الله إصلاح شأن البشر" (2) وإذا كان المجتمع الذي عاش انطون في إطاره يتصف بتركيبة طائفية أو مذهبية معقدة بسبب ظروف تاريخية طارئة معينة، أو إذا كانت المرحلة التاريخية التي عاصرها قد شهدت صراعاً بين القديم والجديد، وإن بعض رجال الدين حاولوا – سواء عن جهل أو انسياق نحو مصالح معينة – وضع الدين في خندق (القديم) واستخدامها وسيلة للتصدي لما هو جديد، فإن هذا لا يبرر بأية حال نفض اليد من الدين بالشكل الذي يدعو إليه انطون، لأن الظروف الطارئة أو الاستثنائية، في أي مجتمع، من شأنها أن تزول أو يتضاءل تأثيرها بمرور الوقت، وبعد ذلك تظل الحاجة إلى الدين قائمة باعتباره عاملاً مؤثراً في تهذيب سلوك أفراد البشر وتنظيم علاقاتهم ببعضهم. ويكفي للتدليل على مجانية انطون الصواب في هذه المسألة أن يستشهد بما شهده المجتمع الفرنسي في أعقاب الثورة الفرنسية، إذ على الرغم من الحملات القاسية والشديدة التي شنها مفكرو حركة "الأنوار" ضد الدين، وعلى الرغم من أن التطرف والغلو قد وصل ببعضهم إلى حد الدعوة إلى دين جديد (طبيعي)، إلى أن تلك الظروف الطارئة والأوضاع الاستثنائية ما لبثت أن زالت وظل الدين له حضوره في المجتمع الفرنسي ومؤسساته قائمة، تؤثر إيجابياً في حياة أفراد المجتمع. كما أن الأخذ بأسباب العلم والاستهداء بحقائق لا يقتضي، بأية حال التخلي عن الدين، بدليل أن المجتمع الأمريكي، الذي بدا ل انطون نموذجاً يمكن أن يقتدي الشرقيون به في إصلاح حالهم، لم يصمد على الرغم مما أحرزه من تقدم علمي وإنجازات تكنولوجية هائلة، إلى

(1) انظر كتابه : ابن رشد وفلسفته ص 170 .

(2) المصدر السابق، ص147.

نقص يده من الدين بالصورة التي دعا إليها انطون. ولكن يبدو – ولسنا هنا بصدد التماس العذر لانطون – أن للأوضاع المضطربة والظروف الاستثنائية التي كانت سوريا تشهدها، في أواخر القرن الماضي، سواء نتيجة لإجراءات السلطة العثمانية أو نتيجة لأطماع الدول الأوروبية في المشرق العربي وسوريا بالذات وتدخلها في حياة سكانها، كان تأثيرها في تفكيره عميقاً وشديداً إلى حد أنها ضخمت لديه الإحساس بالانتماء إلى أقلية دينية، الأمر الذي أدى به في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأن الدين لا يصلح لأن يكون الخيمة التي يمكن أن يحتمي بها، ليس هو وحده بل وسائر الشرقيين.

غير أن هذه المآخذ لا تقلل من أهمية آراء انطون، لا سيما إذا نظرنا إليها في إطار المرحلة التاريخية التي عاش انطون أثناءها، ووضعنا في اعتبارنا حداثة تجربة الانفتاح على العلم والفكر الغربيين. ويكفي للتدليل على الأثر العميق الذي خلفه انطون، أن نشير إلى دوره في تطعيم الفكر العربي الحديث بأبرز تيارات الفكر الأوروبي ومساهمته، بذلك، في تكوين ثقافة جيل جديد من المثقفين، اقتفوا خطاه من بعده. ولعل أبرز من يمثلهم (سلامة موسى)، الذي قال، يوم مات فرح انطون : "أن الفراغ الذي أحدثه وفاة فرح انطون في الأدب العربي لن يملأه أحد في أيامنا الهوجاء هذه..."[1]، ثم عاد فقال عنه، بمناسبة مرور 15 سنه على وفاته:[2]

"في الشهر القادم يكون قد مضى على وفات فرح انطون خمسة عشر عاماً، ويحسن برجال الأدب الذين يعرفون فضل هذا الأديب العظيم في النهضة الحاضرة أن يحتفلوا به. فإن في الاحتفال تنويهاً بألوان التجديد التي قام بها في توجيه الأدب الحديث نحو الثورة، واعترافاً بفضله على التفكير المصري. ونحن لا نعرف أديباً ممن يؤبه بهم في مصر لم يتأثر بأحسن التأثيرات من فرح انطون، وكثير من النزعات الحسنة في أدبنا يعود إليه..."

ولنا مع سلامة موسى، في تأثره بآراء فرح انطون واقتفائه آثره وقفة طويلة في فصل قادم.

(1) مارون عبود، جدد وقدماء، ص 33. وانظر أيضا سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص 59.

(2) مارون عبود، جديد و قدماء ص 19.

الفصل الخامس

سلامة موسى (1887- 1958)

الفصل الخامس

سلامة موسى (1887-1958)

يعتبر سلامة موسى (1887-1958)(*) إحدى حلقات سلسلة المفكـرين الـرواد

(*) ولد سلامة موسى في عام 1887، بكفر العفي من أعمال مديرية الشرقية من أسرة مسيحية قبطية. تلقى تعليمه الأولي في كتاتيب القرية. وفي الحادية عشرة من عمره دخل المدرسة الابتدائية في الزقازيق. وبعد إنهائه الدراسة الابتدائية انتقل إلى القاهرة لمواصلة تعليمه الثانوي، فأمضى ثلاث سنوات في المدرسة الثانوية لم يحالفه النجاح فيها، ثم ما لبث أن ترك الدراسة على اثر إصابته بمرض في عينيه. وفي عام 1908 سافر إلى باريس، حيث أمضى سنة عاد بعدها إلى مصر. وبعد عودته عمل لفترة قصيرة في جريدة (اللواء) = لسان حال الحزب الوطني، زامل خلالها فرح انطون. وفي عام 1909 سافر إلى لندن، حيث مكث نحو أربع سنوات. وبعد عودته اصدر، عام 1914، مجلة أسبوعية باسم (المستقبل). غير أن سلطات الاحتلال البريطاني ما لبثت أن عطلت المجلة بعد صدور ستة عشر عددا منها وفي عام 1920 ساهم في تأسيس (الحزب الاشتراكي). وفي عام 1923 ترأس تحرير مجلة (الهلال)، كما ساهم في تحرير جريدة (البلاغ)، واستمر في ذلك حتى عام 1929، حيث اصدر مجلة شهرية اسماها (المجلة الجديدة). وفي عام 1930 أنشأ مع بعض المثقفين (المجمع المصري للثقافة العلمية) ولكن الحكومة ما لبثت أن اقصته عن المجمع كما عطلت إصدار (المجلة الجديدة). وفي عام 1934 عاود إصدار (المجلة الجديدة) واستمر في تحريرها حتى عام 1942، حيث سلم المجلة لعدد من المثقفين اليساريين ليتفرغ هو لتأليف الكتب. وفي عام 1945 أنشأ جمعية المصري للمصري) بهدف مقاطعة البضائع الأجنبية متأثراً بدعوة أحمد لطفي السيد لجعل مصر للمصريين. وبتجربة المهاتما غاندي في الهند. وكان أثناء ذلك يساهم في تحرير العديد من المجلات المصرية كمجلة (الشؤون الاجتماعية) ومجلة (الكاتب المصري). وفي عام 1949 ساهم في تكوين حركة السلام المصرية. وفي أخريات أيامه استقر به المقام في (دار أخبار اليوم) مشرفا على القسم العلمي بها ومحرراً ليوميات يوم الأحد إلى أن توفي في 4 آب 1958 على اثر عملية جراحة أجريت له.

وقد ألف سلامة موسى (وترجم) العديد من الكتب، (ونشر فصول أغلبها كمقالات في الصحف والمجلات) وهي مرتبة حسب تواريخ صدورها:

1- مقدمة السبرمان، القاهرة، مطبعة الهلال، 1910 - (وقد أعاد تنقيحه ونشره عام 1927، ثم ضمه إلى كتاب (اليوم والغد) عام 1928).

2- نشوء فكرة الله (وهو تلخيص لكتاب جرانت الين)، القاهرة، مطبعة الأخبار، 1912 - (وقد أعاد نشره ضمن كتاب اليوم والغد - عام 1928).

3- الاشتراكية، القاهرة، المطبعة المصرية الأهلية، 1913.

4- الجريمة والعقاب لديستوفسكي (ترجمة) القاهرة، مطبعة جرجيس فيلو ثاؤس عوض 1913.

5- اشهر الخطب ومشاهير الخطباء، القاهرة، مطبعة الهلال، 1924.

6- اشهر قصص الحب التاريخية، القاهرة، مطبعة الهلال، 1925 (وقد أعيد نشره بعنوان: الحب في التاريخ، ضمن سلسلة كتب للجميع، القاهرة، 1947).

7- أحلام الفلاسفة، القاهرة، مطبعة الهلال، 1926.

8- مختارات سلامة موسى، القاهرة، المطبعة العصرية، 1926. (وهـ بضم المقالات التي نشرها في المجلات - عام 1909 إلى عام 1926. وقد صدرت بعد وفاته طبعة ثانية لها الكتاب في بيروت عن مكتبة المعارف عام 1963، أضيفت إليه مجموعتان أخريان من المقالات، الأولى مختارات من مقالاته التي نشرها خلال الفترة ما بين عام 1926 و1945، والثانية مختارات من مقالاته التي نشرها خلال عامي 1945 و1958).

9- حرية الفكر وإبطالها في التاريخ، القاهرة، دار الهلال، 1927.

10- العقل الباطن، القاهرة، دار الهلال، 1927؛ - (وقد أعيد نشره بعنوان: أسرار النفس، وصدر ضمن سلسلة كتب للجميع، القاهرة، 1951).

11- تاريخ الفنون وأشهر الصور، القاهرة، دار الهلال - 1927 - (وهو تلخيص لكتاب وليم أورين في هذا الموضوع فيما عدا أربعة فصول كتبها سلامة موسى عن الفن التشكيلي في مصر).

12- اليوم والغد، القاهرة، المطبعة العصرية، 1928.

13- نظرية التطور، واصل الإنسان، القاهرة، المطبعة العصرية 1928.

14- قصص مختلفة، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1930، - (ويضم بعض القصص التي ترجمها عن الآداب الأجنبية وبخاصة الأدب الروسي، وبعض القصص التي الفها هو..).

15- الدنيا بعد ثلاثين عاما، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1930.

16- في الحياة والأدب، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1930.

17- ضبط التناسل ومنع الحمل (بالاشتراك مع الدكتور كامل لبيب) القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة.

18- جيوبنا وجيوب الآخرين، القاهرة، جمعية المصري للمصري، 1931.

19- غاندي والحركة الهندية، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1934.

20- السيكولوجية في حياتنا اليومية، القاهرة، مطبعة المجلية الجديدة 1934.

21- النهضة الأوروبية، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1935- (وقد اعيد نشره بعنوان ما هي النهضة، وصدر في بيروت، مكتبة المعارف، 1962).
22- مصر أصل الحضارة، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1935.
23- التجديد في الأدب الإنجليزي الحديث، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1936 - (وقد أعيد نشره بعنوان: الأدب الإنجليزي الحديث، القاهرة، المطبعة العصرية، 1941).
24- الشخصية الناجعة، القاهرة، مطبعة المجلة الجديدة، 1942.
25- كيف نسوس حياتنا بعد الخمسين، القاهرة، المطبعة العصرية، 1944.
26- حرية العقل في مصر، القاهرة، دار الفجر الجديد، 1945.
27- البلاغة العصرية واللغة العربية، القاهرة، المطبعة العصرية 1945.
28- التثقيف الذاتي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946.
29- عقلي وعقلك، القاهرة، دار الكاتب المصري - 1947.
30- تربية سلامة موسى، القاهرة، دار الكاتب المصري، 1947- (وقد اعيد طبعه قبيل وفاته بشهور، حيث أضاف إلى هذه الطبعة الثانية مذكراته عن الفترة ما بين عامي 1952 و1958. وقد صدرت هذه الطبعة في القاهرة عن مكتبة الخانجي 1958.
كما أن مكتبة الكونغرس الأميركي قد اختارت الكتاب ليترجم إلى اللغة الانجليزية.
31- فن الحياة، القاهرة، مكتبة انجلو المصرية، 1947 - (وقد أعيد نشره بعنوان: فن الحب والحياة، وصدر في القاهرة ضمن سلسلة كتاب اليوم، 1953).
32- طريق المجد للشباب، القاهرة، المطبعة العصرية، 1949.
33- محاولات سيكولوجية، القاهرة، موسسة الخانجي، 1953- (وقد أعيد نشره بعد وفاته، بعنوان: محاولات، القاهرة، ومكتبة الخانجي، 1963).
34- هؤلاء علموني، القاهرة مؤسسة الخانجي، 1953.
35- كتاب الثورات، بيروت، دارا لعلم للملايين، 1954.
36- الأدب للشعب، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، 1956.
37- دراسات سيكولوجية، بيروت، ا لمكتب التجاري، 1956.
38- المرأة ليست لعبة الرجل، بيروت، المكتب التجاري، 1956.
39- برنارد شو، القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1957.
40- أحاديث إلى الشباب، القاهرة، مكتبة مصر، 1957.
41- مشاعل الطريق للشباب، بيروت، دار العلم للملايين، 1959.
42- مقالات ممنوعة، بيروت، دار العلم للملايين، 1959.

الذين ساهموا في إرساء دعائم الفكرة العربية في العصر الحديث وهو بقدر ما كان امتداداً لسابقيه، فإنه كان أيضا في إطار ظروف عصره وجيله، رائداً في مختلف ميادين الفكر: العلمية، والاجتماعية، والسياسية وترك بصماته على فكر أبناء جيله والجيل الذي تلاه، وساهم – على حد تعبير أحد الذين نهلوا من فكره – في بناء عقليتنا العصرية المتحضرة الآخذة بأسباب التخلص من القديم البالي واعتناق الجديد النافع[1].

=

43- انتصارات الإنسان، القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1960.

44- الإنسان قمة التطور، القاهرة، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع د. ت.

45- افتحوا لها الباب (مجموعة قصص)، القاهرة، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1962.

46- الصحافة حرية ورسالة، القاهرة، دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1963.

وعلاوة على هذه المؤلفات فإن نشاطه الفكري قد شمل أيضا إصدار عدد من المجلات والصحف أهمها:

1- المستقبل (مجلة أسبوعية)، صدر منها 16 ؟؟، في القاهرة عن مطبعة الشيخ يوسف الخازن، 1914.

2- المجلة الجديدة (مجلة شهرية) صدر منها بضعة أعداد (ثم ما لبثت أن عطلت). في القاهرة عن مطبعة المجلة الجديدة 1929 – 1930.

3- المصري، النجمة الزهراء، الفضيلة، وعشر مجلات اسبوعية أخرى، صدرت متتالية، أثناء تعطيل المجلة الجديدة (وما لبثت أن عطلت هي الأخرى تباعا) في القاهرة، عن مطبعة المجلة الجديدة، عام 1930.

4- المجلة الجديدة (مجلة شهرية)، عاودت الصدور في القاهرة، عن مطبعة المجلة الجديدة، بين عامي 1934 و1942.

للمزيد من التفاصيل انظر:

سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة، دار الكاتب المصري، 1947).

سلامة موسى، انتصارات إنسان (القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1960). ص34.

وديع فلسطين، سلامة موسى: دعامة قوية من دعائم الفكر العربي، مجلة المقتطف، مج 114، ج4 ص272.

مجلة الطليعة، السنة الأولى، عدد 8 (أغسطس 1965) ص ص 148–152.

(1) د. محمد مندور، انتصارات إنسان – سلامة موسى، المقدمة ص 4. وانظر أيضا: وديع فلسطين، *مصدر سابق، ص ص 270-272. غلي شكري، سلامة موسى وازمة النمير العربي (القاهرة مكتبة*

ويمكن القول، أن السيرة الذاتية التي نشرها سلامة موسى عند بلوغه الستين من عمره، تعد عونا كبيرا في تمكيننا من فهم الظروف الموضوعية التي نشأ في إطارها، وبالتالي انعكاسات تلك الظروف عليه وما ولدته فيه من ردود أفعال طبعت فكرة بطابع خاص ووجهته وجهة معينة. إذ لا يغفل سلامة موسى في معرض التاريخ لحياته، عن التطرق إلى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية التي كان يشهدها المجتمع المصري عشية ولادته. أما سياسيا، فقد كان المجتمع المصري يرزح تحت هيمنة الاحتلال البريطاني، على أثر فشل ثورة أحمد عرابي (1882). وأما اقتصاديا فقد كان مجتمعا زراعياً تتم الزراعة فيه بطريقة متخلفة يدوية. وكانت غالبية الأرض الصالحة للزراعة مملوكة لأسر وعائلات إقطاعية، ترتد إلى أصول غير مصرية – تركية والبانية[1]، قادتها مصالحها إلى التحالف، مع سلطة الاحتلال البريطاني، الأمر الذي نجم عنه ازدياد معاناة سكان الأرياف والقرى من الجور والاستغلال[2]، ولم يكن سكان المدن أحسن حالا، ذلك أن الأموال التي اقترضها الخديوي إسماعيل من المصارف الأوروبية، واتخاذ بريطانيا ضمان سداد هذه القروض ذريعة للاحتلال والهيمنة على الاقتصاد المصري قد أدى إلى تردي الأوضاع المالية للحكومة المصرية ووصولها إلى حافة الإفلاس. وكان من الطبيعي أن ينعكس تأثير ذلك سلبا على حياة غالبية المصريين من أبناء الطبقة الوسطى الذين سيسكنون المدن ولعل أكثر الشرائح الاجتماعية معاناة من ذلك شريحة الموظفين، الذين تعد مرتباتهم التي يتقاضونها من الحكومة مورد رزقهم الوحيد، ولا أدل على ذلك من المثال الذي يورده لنا سلامة موسى في سياق حديثه عن والده، الذي كان يعمل مدير للتحريرات في مديرية الشرقية. وعندما توفي ظلت أسرته تتقاضى، مؤخر مرتبة عشرين شهراً تقريباً.. ومن

=

الخانجي، 1962) ص ص 41، 52، 60، 142، 228، 330، 332، 340، مجلة الطليعة، ص 1، ع8 (اغسطس 1960، ص ص 126-167.

(1) سلامة موسى، تربية .. ص ص 44، 70، 196.

(2) تربية، ص ص 70-73، 130، 133، 136-138، 140، 146، 231 - 233، 236، 258.

هنا يعرف القارئ مقدار الأفلاس الذي كانت قد هوت إليه الحكومة. فقد كانت مرتبات الموظفين تتأخر سنة أو سنتين. وكانت الرشوة تتفشى لهذا السبب[1].

أما على الصعيد الاجتماعي والحضاري، فقد كان المجتمع المصري يعاني من التخلف بسبب حالة الركود التي لازمته طوال قرون عديدة. وكان من أبرز مظاهر تخلفه طغيان العادات والتقاليد البالية على المجتمع وتقييدها حركته، وتسلط الخرافات والأوهام على عقول أفراده مانعة إياهم عن النظر الموضوعي إلى العالم وظواهره وأحداثه الأمر الذي أدى إلى نشوء حالة من الجدب الفكري والعقم الثقافي. وبعد أن كانت مصر قد بدأت تخرج من عزلتها الحضارية وتخلفها الاجتماعي، وتجدد، على أثر الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت اتصالها بالحضارة الأوروبية. وخطت في عهد محمد علي والخديوي إسماعيل خطوات واسعة في هذا الاتجاه، فإن الاحتلال البريطاني ما لبث أن أوقف سعيها وارتد بها إلى الحضيض جهلا وفقرا وعجزا[2].

وفي إطار هذه الظروف ولد سلامة موسى، في أسرة مسيحية قبطية، ميسورة الحال إلى حد ما، بفضل التدابير المالية التي كان والده قد اتخذها بشرائه بعض الأراضي الزراعية بسعر رخيص واستثماره إياها. وقد تلقى تعليمه الأولي بالطريقة التي كانت مألوفة في أيامه. إذ تنقل بين بعض الكتاتيب المسيحية والإسلامية، ثم دخل في الحادية عشرة من عمره، إلى المدرسة الابتدائية. وبعد إحرازه الشهادة الابتدائية انتقل إلى القاهرة لمواصلة تعليمه الثانوي.

ولا بد لنا من الإشارة هنا إلى انه مما يلفت الانتباه، أن سلامة موسى قد أولى، في سياق سرده لوقائع حياته اثناء مرحلة مراهقته، أولى واقعتين منها اهتماما كبيرا وكرر الإشارة إليهما مراراً، مما يدل على عمق تأثيرهما في مسار حياته سواء في تلك المرحلة أو فيما بعد. وأولى هاتين الواقعتين هي الخلافات التي شهدتها عائلته بسبب الأطماع المالية، وثانيهما – النظام الصارم الذي كانت سلطة الاحتلال البريطاني قد

(1) تربية، ص 26.

(2) تربية، ص ص15، 19، 25، 27، 28،، 54، 109، 125–126، 135، 238، 270، 276.

فرضته على المدارس الثانوية وإحالتها إياها إلى ما يشبه الثكنات العسكرية من حيث خشونة المعاملة وقسوة العقوبة التأديبية، لقد ولدت هاتين الواقعتين في نفسه صراعاً حاداً نغص عليه حياته، ففي حين أن الخلافات العائلية كانت تحمله على تجنب الاختلاط بالاعتكاف للدارسة كما كانت الدراسة نفسها سروراً انشده كي اخفف عن نفسي هذا البلاء فإن الكرب المدرسي جعله يمضي في المدرسة الثانوية ثلاث سنوات لم أهنأ خلالها أسبوعاً ولذا فقد تخلف في الدراسة ثم ما لبث أن تركها نهائيا[1]. لقد كانت هذه المعاناة عميقة التأثير في حياته فهي بما ولدته في نفسه من شعور عميق بالسخط، وإحساس متزايد بالعزلة عن المجتمع ونفور من تقاليده وعاداته، ورغبة شديدة في التمرد على أي شكل من أشكال التسلط والتقييد – كانت أساس ردود أفعاله تجاه ظروف مجتمعه، كما كانت أيضا، الدافع الرئيسي وراء النهج الذي اختاره في الحياة. ولما وجد سلامة موسى نفسه وهو في مرحلة المراهقة، أعجز من أن يصرح بحقيقة مشاعره وأحاسيسه ورغباته، فقد كظمها واعتكف على نفسه ملتمساً العزاء في الثقافة[2].

وخلال هذه المرحلة المتأججة من حياته، وقعت في يده، بالصدفة بعض أعداد مجلة (المقتطف). وبواسطتها تعرف على (نظرية التطور) لداروين التي ما أن اطلع على كتابات (يعقوب صروف) بشأنها حتى خلبت لبه وتجاوب معها بحماس شديد. فقد وجد فيها، وهو المراهق الذي تحاصره ظروف عائلية واجتماعية ومدرسية صعبة، متنفساً لما يعتمل في نفسه من معاناة، وهو يقول في هذا الصدد[3]: وفي مجتمعنا المصري كثير من الكظوم التي ترهق الذهن بالقيود والسدود. وكان الإيمان بنظرية التطور نوعاً من التفريج والانتقام. ولذلك وجدتني في ذلك الوقت داعية متحمساً لهذه النظرية في

---

(1) تربية، ص ص 21، 23–24، 41–42، 32، 63.

(2) تربية، ص 63.

(3) تربية، ص ص 53–54. وانظر أيضا سلامة موسى‌ن عرضت المقتطف منذ 50 عاما، مجلة المقتطف، مج 117، ج4، ص ص 211–213.

البيت والمدرسة وفي كل مكان آخر. وشعرت كأني ممتاز بهذه النظرية. فبعثني هذا إلى التوسع فيها وعرفت لذلك الدكتور شبلي شميل...).

وواضح أن تجاوب سلامة مع نظرية التطور لم يكن في البداية بدافع علمي بحت بقدر ما كان بدافع نفسي وعاطفي، فهو كان التفريج عن الكظوم والانتقام من المجتمع وظروفه. وقد مكنته نظرية التطور من ذلك، فمن خلال إيمانه بها صار بإمكانه أن يقارن، وفقا للمعايير التي استمدها من النظرية، بين ما كان عليه المجتمع الإنساني في الماضي، وما هو عليه في الحاضر، وما ينبغي أن يصير إليه في المستقبل، وبالتالي أن يدين الحالة التي عليها المجتمع باعتبارها حالة متخلفة وأن يعزو التخلف إلى الظروف المحيطة به، إلى الأفكار والقيم والعادات والتقاليد والسنن التي تتحكم بعلاقات أفراد مجتمعه وتحدد مسارهم في الحياة. وفي ضوء ذلك يمكن القول أن ما بدا له في الإيمان بنظرية التطور من (تفريج) إنما يتمثل في كونها قد فسرت له معاناته وحددت اسبابها، فهو قد ربط بينها وبين ظروف مجتمعه المتخلف، كما انها زودته بمبرر (معقول) يبرر به فشله في أن يعيش حياة سوية، فهو إن كان يواجه في حياته إحباطاً ويشعر بالعزلة عن مجتمعه فليس مرد ذلك إلى قصور كامن فيه بقدر ما مرده إلى خلل في بنية المجتمع واضطراب ظروف وتخلف حالته. وبذلك تكون نظرية التطور قد ساعدته على أن يمسك بزمام نفسه ويستعيد توازنه في خضم الظروف الصعبة التي تحيط به، وردت إليه اعتباره. ولذا نجده يشيد بفرصة تعرفه عليها ويعتبرها بمثابة ولادة جديدة له لقد كان أول ميلادي بعد سن المراهقة، حين عرفت نظرية التطور[1]. اما ما بدا له من الإيمان بنظرية التطور من (انتقام) فيتمثل في أنها قد مدته بمبرر (علمي) لإدانة الظروف التي يشهدها مجتمعه، واعتبارها سبب تخلفه وركوده، وان لا سبيل لنهوض المجتمع وتطوره إلا بالتخلص من تلك الظروف وإزالتها. وغني عن البيان أن كون تجاوب سلامة موسى مع نظرية التطور في البداية، ليس بدافع علمي بحت لم يحل دون أن ينساق، بمرور الوقت نحو الاهتمام بالعلم بل ويتزايد اهتمامه به إلى حد كبير.

---

(1) تربية ص 279 من الطبعة الثانية (1958).

ولئن كانت مجلة (المقتطف) تمثل أولى المؤثرات التي ساهمت في تكوينه الفكري، من خلال تعريفه بنظرية التطور، الأمر الذي كان بمثابة الخطوة الأولى في اتجاهه نحو الاهتمام بالعلم، إلا أنها لم تكن في الواقع، المؤثر الوحيد. ذلك انه قدر له أن يعثر بعد فترة قصيرة من تعرفه على مجلة (المقتطف) على بضعة عشر عدداً من مجلة (الجامعة) التي كان يصدرها (فرح انطون). ولم يختلف وقع هذا الحدث وصداه في نفس سلامة موسى عما أحدثه اطلاعه على مجلة (المقتطف) قبل ذلك، إنه إذ أنه وجد محتويات إعداد مجلة (الجامعة) تتصادى تماماً مع ما يعتمل في ذاته من جموح وتمرد. لقد كان تعرفه على مجلة (الجامعة) بالنسبة إليه بمثابة رؤيا جديدة بل الهاما جديداً[1]،لأن فرح انطون كان يبشر، من خلال مجلته بأدب جديد على الوسط الثقافي في مصر. وفي حين أن اهتمامات هذا الوسط كانت قاصرة حينئذ على الأدب العربي القديم، الذي كان يترائى لسلامة موسى على انه يمثل أدب السلطة والتقاليد والعقائد [2] طلع في انطون مبشراً بأدب جديد هو الأدب الأوروبي، أو بالأحرى الأدب الفرنسي .. أدب الثورة والتمرد، أدب العقل الذي يحس والقلب الذي يشعر أدب فولتير روسو وديرو وبرناردان دوسان بيير، وكان جميع هؤلاء يكافحون استبداد الملوك والأمراء واستبداد العقيدة وسلطان التاريخ[3].

وهكذا وجد سلامة موسى في ما كانت (الجامعة) تنشره متنفساً آخر لما كان يعتمل في ذاته من معاناة، وبالتالي سندا آخر يعتمد عليه في تبرير موقفه من مجتمعه، فالأدب ينبغي أن لا يقتصر دوره على الامتاع والتسلية، بل ينبغي أن يغدو، من خلال القيم والمفاهيم والأفكار التي يروجها، وسيلة لتغيير ظروف المجتمع، وسلاحاً في مواجهة كل أشكال التسلط فيه – الملوك والأمراء والعقيدة وسلطان التاريخ. وما دام

(1) تربية، ص 55.

(2) تربية، ص 56.

(3) تربية، ص 56. وانظر أيضا: سلامة موسى، هؤلاء علموني (القاهرة مؤسسة الخانجي، 1953) ص 80.

الأدباء الفرنسيون قد واجهوا في أواخر القرن الثامن عشر، ما يشبه ذلك، واستخدموا الأدب وسيلة في مواجهته، وتهيئة الأذهان لإحداث ما ينشدونه من تغيير أوضاع المجتمع، فإن التعرف على ثمار عقول أولئك الأدباء الفرنسيين، وتشرب المبادئ والأفكار التي بشروا بها، تعد خطوة ضرورية في التمهيد لإحداث تغيير مماثل في ظروف المجتمع المصري وأوضاعه وهو يقول في هذا الصدد[1]، وكنا نحن في مصر في حالة اجتماعية وسياسية تحملنا على الترحيب بهذا الأدب (الفرنسي)، ففتحنا له قلوبنا، لا بل تفززنا وتمردنا، وكان هذا الأدب هو الذي هيأ فرنسا التهيئة الذهنية للثورة الكبرى.

نخلص من ذلك إلى أن المؤثرات الأولى، التي كان لها اثر فاعل في التكوين الفكري لسلامة موسى، كانت مؤثرات محلية أو بتعبير أدق انعكاسات محلية للاتجاهات الأوروبية الحديثة في العلم والأدب، وتتمثل على وجه الخصوص في (يعقوب صروف) – محرر (المقتطف)، و(فرح أنطون) محرر (الجامعة)، فالأول إلى وجهة طريق العلم، والثاني عرفه بنمط جديد من الأدب.

غير أن كتابات (يعقوب صروف) و(فرح انطون)، على ما كان لها من تأثير في تكوين سلامة موسى الفكري، وتوجيه اهتمامه نحو نظرية التطور والعلم، والأدب الأوروبي، لم يتعد تأثيرها في الواقع تأثير الجذوة أو بصيص النور الضئيل في جو حالك الظلام. ذلك انه سرعان ما اكتشف أنها أضأل من أن تشبع نهمه وتعطشه للمعرفة، بل أن تأثيرها لم يزد عن كونها جعلته على يقين من أنه إزاء رؤيا أنا أعمى إلا عن بصيص منها، وأن هناك آفاقا مغلقة يجب أن يكون همي واهتمامي في حياتي أن افتحها. وذلك بعد أن استقر عندي أن جهلي عميق[2]. وهكذا نجد أن كتابات (صروف) و(أنطون)، التي اعتقد سلامة موسى، لأول وهلة، أنها حرية بالتخفيف من معاناة النفسية واضطرابه الفكري، ما لبثت أن

(1) تربية، ص 56، وانظر أيضا ص 57.

(2) تربية، ص 77.

أحدثت فيه نتيجة معكوسة تجلت في تعمق قلقه الثقافي واتساع مداه. بل يمكن القول أنها زادت من وطأة معاناته النفسية إلى الحد الذي جعلته لا يطيق البقاء في مصر[1].

ولما كانت موارده المالية يمكنها أن تكفل له الاستقلال في العيش، فإنه قرر عام 1908 (وكان قد بلغ التاسعة عشرة من عمره) أن يترك مصر ويرحل إلى اوروبا كي أبحث عن الحياة وأربي نفسي وأولد من جديد[2].

ومما لا شك فيه أن انتقال أي شاب مصري، في مطلع هذا القرن، من بلده إلى أوروبا، أشبه بقفزة هائلة من عالم إلى آخر تفصل بينهما هوة واسعة ومن ثم يصعب عليه، لأول وهلة، مواجهة نتائجها بتماسك واتزان. وإذا كان ذلك يصدق على أي شاب مصري، فإنه يصدى على نحو أدق على شاب مثل سلامة موسى. يحمل بين جوانحه معاناة حادة من أوضاع مجتمعه وظروفه. ولذا فليس من المستغرب أن يكون لانتقاله إلى باريس وقع الصدمة، لا سيما وأنه حين كان وهو يرصد مظاهر الحياة في المجتمع الأوروبي، يستحضر في ذهنه ما كان عليه مجتمعه المصري من أحوال فتزيده المقارنات غليانا واهتياجاً. فبينما يتسم إيقاع الحياة في مجتمعه بالرتابة والركود. فإنه في فرنسا، وفي باريس بالذات، يتسم بالتفجر والبهرجة والتنوع الشديد. فكل يوم يتكشف عن مظاهر جديدة في شتى مناحي الحياة، وبينما كان يشعر في مجتمعه بالعزلة والاختناق، بسبب ما كان يخيم عليه من العقم الثقافي والركود الذهني العام، ويعجز بالتالي عن البوح عن ما يعن له من أفكار وآراء تتعارض مع العقيدة السائدة، خشية التعرض للأذى والعقاب يشهد المناخ الفكري في أوربا عموماً، وفي فرنسا على وجه الخصوص، تيارات فكرية عديدة تتصارع فيما بينها بحرية، وتخضع كل شيء، بما في ذلك أقدس المقدسات، للشك والتساؤل والنقاش، حتى أن سلامة موسى ذاته، على ما كان يشعر به من نفور إزاء ما يسميه (بالغيبيات)، لا يخفي ما أحدثه فيه من صدمة

(1) تربية، ص 63، هؤلاء علموني، ص 5.

(2) تربية، ص ص 77-78.

موجعة في الشهر الأول من إقامته في باريس منظر جنازة تشير في أحد الشوارع تتقدمها رأيه قد كتب عليها لا رب ولا سيد[1].

وإجمالاً، فقد كشف له ما رآه في أوروبا عن البون الشاسع الذي يفصل مجتمعه عن المجتمع الأوروبي.

وكان رد فعله الأولي، إزاء ذلك، اتخاذه قراراً سرياً بأن يغدو مثقفا ومتمدنا[2]. وكانت أولى خطواته، في سبيل تنفيذ هذا القرار الشروع في إجادة اللغة الفرنسية. وحالما اتقنها تسنى لذهنه المتعطش للمعرفة أن ينفتح، بصورة مباشرة، على التيارات الفكرية السائدة في فرنسا ويتفاعل بحرية مع تلك التي تروق له. كما تسنى له تعميق معرفته بالأفكار والآراء التي كان وهو في مصر، قد اطلع عليها من خلال الترجمات والملخصات التي كانت تنشرها مجلتا (المقتطف) و(الجامعة) واعجب بها. وكما هو متوقع، فإن اهتمامه الأول انصب على (نظرية التطور)، التي كان قد شغف بها وهو في مصر، ومضى في باريس يبحث عن الكتب التي تعالج هذا الموضوع بهدف تعميق معرفته بها. كما انه انصرف إلى مطالعة مؤلفات الكتاب والمفكرين الفرنسيين الذين كان قد اطلع على بعض آرائهم من خلال كتابات (فرح انطون) في مجلة (الجامعة). وفي مقدمة هؤلاء فولتير – محطم الخرافات الذي نقل أوروبا من التعصب إلى التسامح ومن التقييد إلى التحرير .. وحمل على العقائد والخرافات الضارة فحطمها.. [3].

وأنه لأمر طبيعي أن تلقى أفكار فولتير وآراؤه في نفس سلامة موسى تجاوباً وقبولاً متحمساً، لا سيما وانه وجد تشابها بين الظروف التي كرس فولتير حياته للتصدي لها، والظروف والكظوم التي عانى هو منها في مجتمعه المصري، وهو يقول عن اثر فولتير فيه[4]: ولقد عشت حياتي وهنئت أيما هناء، وتعزيت أحياناً أيما عزاء

(1) تربية، ص 82. وانظر أيضا – المصدر ذاته ص ص 54، 78، 188. وأيضا، هؤلاء علموني، ص ص16–17.

(2) هؤلاء علموني، ص 5.

(3) هؤلاء علموني، ص 18.

(4) هؤلاء علموني، ص 22.

بموافقة فولتير وتأمل كلماته وتتبع حياته في أخطائها وأخطارهـا وتطوراتهـا. وعرفـت منه معرفة الإحساس والوجدان معاً أن حرية العقل هـي قـدس الأقـداس في الـنفس البشرية. لقد تجلى تأثير فولتير في فكره في اثنين من كتبه، ألفهما عقب عودته إلى مصر وهما: (حرية الفكر)، الذي نشر عام 1927 و(حرية العقل في مصر) – الذي نشر عام 1945. ففي كلا الكتابين تتردد أنغام من ذكرى فولتير[1].

وإذا كان فولتير قد أثر في سلامة موسى بنزعته العقلانيـة العلمانيـة فـإن جـان جاك روسو، الذي عرفه سلامة موسى هو الآخر من خـلال كتابـات فـرح انطـون في مجلة (الجامعة)، وعكف حين حل في فرنسا على مطالعة مؤلفاته ترك فيه أثـراً مغـايراً، أن لم نقل معاكساً، ذلـك أن روسـو، بنزعتـه الرومانـسية ودعوتـه الحـارة إلى الطبيعـة وتقديسه لها، قد نمى فيه الإحساس بالتواصل بين الإنسان والطبيعة وبصره بما تنطـوي عليه الحياة من مظاهر للجمال أفسدتها الحضارة[2].

كما أن من الكتاب الفرنسيين، الذين اهتدى إليهم سـلامة موسـى عـن طريـق كتابات فرح انطون وسـعى إلى تعميـق معرفتـه بأفكـارهم خـلال إقامتـه في بـاريس: (أرنست رينان)، الذي كان لـه – كمـا يقـول – أبلـغ الوقـع وابعـد الأثـر في ثقـافتي وتربيتي.. وهو الذي غرس في نفح الروح البشري[3] لقـد كـان رينـان أحـد الكتـاب الذين غرسوا في تفكيره النزعة الإنسانية التي ما لبثت أن تدعمت لديه فيما بعد بتأثيره (هـ.ج. ويلز) ودعوته إلى العالمية.

وكما هو واضح، أن اهتمامات سلامة موسى في فرنسا كانت تتـسم بالتـشعب والتنوع، فهو لم يول وجهه وجهة بعينها ويقصر جل اهتمامه عليها، بـل مـضى ينهـل من أكثر من منهل. بيد اننا يمكن أن نلاحظ إن ما كان ينهله من هذه المناهـل المتعـددة المتنوعة كان يتجمع من تفكيره كعناصر متكاملة، تندمج بدورها في الفكـرة الأساسـية

---

(1) هؤلاء علموني، ص 23.

(2) هؤلاء علموني، ص ص 80–81.

(3) هؤلاء علموني ص 81–82.

التي استقطبت اهتمامه أساساً وهي: نظرية التطور الدورانية. فنزعة فولتير العقلانية التي كانت تهدف إلى إيجاد حد أدنى مشترك تلتقي عنده عقول البشر وتتفق عليه. ونزعة روسو الرومانسية التي كانت تهدف إلى إزالة الحواجز التي فرضتها الحضارة بين الإنسان والطبيعة بحيث يعود الإنسان ابنا للطبيعة وجزءاً منها. ونزعة رينان الإنسانية الداعية إلى إزالة أية فواصل تفصل بين البشر. كل هذه النزعات والدعوات يجمعها السعي إلى إيجاد نوع من التواصل سواء بين أفراد البشر أو بينهم وبين الطبيعة وكائناتها، وهي في سعيها هذا، تلتقي في نهاية المطاف مع الفكرة الأساسية التي قامت عليها نظرية التطور وهي: أن الإنسان ككائن حي لا يختلف عن غيره من الكائنات الأخرى في الطبيعة إلا في كونه أكثرها رقيا وتطورا. وما يصدق على نزعات هؤلاء الكتاب يمكن أن يصدق أيضا على المذهب الاشتراكي، الذي بدأت أولى بوادر ميله إليه أثناء وجوده في فرنسا، وكان سبيله إليه جريدة (الاومانتيه) التي كانت تعبر عن آراء الاشتراكيين[1].

ولئن كانت إقامة سلامة موسى في فرنسا قد جعلته على احتكاك مباشر مع مظاهر الحياة الأوروبية، إلا أنها لم تشهد رد فعل إيجابي منه إزاء ذلك أو بمعنى أدق، ان هذه الفترة كانت بالنسبة له فترة اختمار، وبالتالي فإن رد فعله خلالها لم يتعد حدود الاستكشاف والاستيعاب والتمثل، ولم يظهر رد فعله الإيجابي إلا عقب رحلته الثانية الى أوروبا (بعد أن أمضى في فرنسا عاما عاد بعدها إلى مصر حيث أمضى حوالي خمسة أشهر) وكانت وجهته هذه المرة هي لندن التي أمضى فيها حوالي أربعة أعوام.

وفي لندن قدر له، بعد أن أجاد اللغة اللانجليزية، أن يندمج بشكل أوثق في ظروف الحياة الأوروبية ويغترف بحماس من معين الثقافة الأوروبية الجديدة لا سيما وأن وجوده في لندن قد تزامن مع تغيرات عديدة كان المجتمع الإنجليزي قد بدأ يشهدها منذ مطلع هذا القرن، على مختلف الأصعدة - الاقتصادية والدينية

(1) تربية، ص 83.

والاجتماعية والسياسية[1]. ولعل ما زاد إحساس سلامة موسى بهذه التغيرات – وهو الطارئ على المجتمع الإنجليزي – اندماجه في الأوساط التي كانت تبشر بهذه التغيرات، وتدعو إليها ممثلة في "جمعية العقليين" و"الجمعية الفابية". وهو يصف لنا تأثير ذلك في نفسه بقوله[2]: "وكان أعظم ما تركته في نفسي الثقافة العامة الإنجليزية في ذلك الوقت، هو الشك في القيم والأوزان الأخلاقية والروحية. وقد رأيتني أسير في لندن بلا قبعة احتجاجاً على العرف مع أن الرأس العاري لم يكن وقتئذ مألوفا كما هو في أيامنا. وكان أكبابي على دراسة كتب العقليين دليلاً آخر على هذا القلق الذي كان يشيع في الأوساط المتعلمة اليقظة. وزادني قلقا اختلاطي بأعضاء الجمعية الفابية وكانوا على وجدان بالتغيرات الكامنة والقادمة يضعون أناملهم على نبض الثقافة الأوروبية ويتعرفون اتجاهاتها.

والواقع أن "جمعية العقليين" و"الجمعية الفابية" بالذات كان لهما تأثير كبير في تحديد معالم تفكيره وبلورة اتجاهه العام، فلقد لقيت الجهود التي كانت تبذلها "جمعية العقليين" من أجل نشر العلوم والمكتشفات التي تناهض العقائد المألوفة، استجابة حارة في نفسه وعن طريق المطبوعات والكتب المبسطة التي كانت تنشرها وتبيعها بأثمان التراب تسنى له تعميق معرفته بآراء داروين ونظريته في التطور وتدعيم موقفه المناهض لـ"الغيبيات"[3].

أما الجمعية الفابية فقد كان تأثيرها فيه أعمق واشمل. فهو ما أن حل في لندن حتى انخرط في صفوفها، وغدا عضواً متحمساً من أعضائها، يتابع نشاطاتها بتلهف وشوق، فقد أحالته – على تعبيره – من شرقي متوحش إلى أوروبي متمدن[4] وعن طريقها ترسخ إيمانه بنظرية (التطور)، بل انه تجاوب مع وجهة نظر أعضائها في

(1) تربية، ص ص 97–98، 102.

(2) تربية، 98.

(3) تربية، ص ص 91، 116.

(4) هؤلاء علموني ص 149. وانظر أيضا: المصدر ذاته ص 6، تربية ص 91. سلامة موسى، برنارد شو (القاهرة، مؤسسة الخانجي، ط2، 1962) ص ص 21، 75، 76.

المشاكل التي خلفها داروين، وفي مبدأ (تنازع البقاء)، والتحمس لتأليف جمعيات لليوجينية – أي إصلاح النسل[1]. كما لعبت الجمعية، من خلال دعوتها إلى الاشتراكية الإصلاحية، دوراً كبيرا في ترسيخ قناعاته الاشتراكية، وانحيازه إلى الاتجاه الإصلاحي الذي ظل يدعو إليه حتى أخريات أيامه. وعلاوة على ذلك، فقد كانت الجمعية سبيله إلى التعرف على أفكار عدد من المفكرين الذين ما لبثوا أن تركوا بصمات واضحة على فكره.

وعلى الرغم من أن (داروين) لم يكن غريبا على سلامة موسى، إذ كان قد تعرف على آرائه وهو في مصر من خلال مجلة (المقتطف)، إلا أن تأثره بوجهة نظر أعضاء (الجمعية الفابية) في المشاكل التي خلفها داروين، وفي ناموس تنازع البقاء، وما تنطوي عليه الطبيعة من أخلاق، من تنازع أو تعاون – كل ذلك قد ساهم في إكسابه فهما جديداً لداروين وآرائه يختلف، بلا شك، عن الفهم الذي استمده من خلال ترجمات مجلة (المقتطف) وتلخيصاتها. فلقد غدا داروين بالنسبة إليه المفكر الأساسي[2] والمعلم الأول[3]. وهو يقول عن مدى تأثره بداروين[4] : ولا اعرف كاتبا تأثرت منه أكثر مما تأثرت من داورين. فإنه أعطاني ألقب الذي ازن به أحيانا، وأحيانا اهدم به التقاليد.

وجعل التطور مزاجا تفكيريا ونفسيا عندي، بل جعله عقيدتي البشرية التي تنأى عن الغيبيات. وقد أصبحت أقيس الأمم بمقدار تطورها، واقيس آمالي

(1) تربية، ص ص 96، 102. وانظر أيضا: هؤلاء علموني: ص ص 6-7.

(2) تربية، ص 117.

(3) هؤلاء علموني، ص 44.

(4) هؤلاء علموني، ص 44. وانظر أيضا المصدر ذاته، ص ص 7، 9، 11. وأيضا: سلامة موسى، مقدمة السبرمان (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع ط3، 1962) ص 6. سلامة موسى، نظرية التطور واصل الإنسان (القاهرة، المطبعة العصرية، 1928).

ص35. سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، مختارات سلامة موسى (بيروت، مكتبة المعارف، ط2، 1963) ص 311. تربية ص ص 116-118، 120، 174.

الاجتماعية بمقدار ما اجد من قدرة على التطور. ذلك أن التطور في أساه منطق علمي ولكنه قد استحال عندي إلى عقيدة قلبية. ولقد كان من جملة نتائج تأثره بداروين، اهتداؤه إلى (هربرت سبنسر) ومؤلفاته التي حاول فيها تعميم نظرية التطور وتتبع نتائجها على صعيد الاجتماع الإنساني[1].

والمفكر الثاني، الذي اهتدى إليه سلامة موسى عن طريق (الجمعية الفابية)، هو (فريدريك نيتشة). وكانت البداية عندما أشار عليه احد زملائه من أعضاء الجمعية، بأن يقرأ كتاباً صغيراً عنه، وما لبث أن أثار هذا الكتاب اهتمامه بـ(نيتشه) ودفعه إلى قراءة مؤلفاته[2]. وسرعان ما تسلط (نيتشه) على تفكيره فقد التهمت مؤلفاته في حماسة ولذة فعصف بي[3]. ويبدو لي أن تعرف سلامة على آراء نيتشه قد جاء بعد تعمقه في دراسة (نظرية التطور)، وما يمكن أن تفضي إليه من نتائج، ولا سيما على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي، وكانت معاناته الفكرية قد وصلت حينئذ إلى ذروتها ونفوره من (الغيبيات) كان قد بلغ أقصى مداه. ومن ثم فإنه كان يبحث عن (صوت عال) يدعم به صوته، (صوت عال) له اعتباره في الوسط الثقافي الأوروبي، كان يبحث عن تيار فكري جامح فيركبه وينساق معه، وما لبث أن عثر على هذا التيار يقوده "نيتشه"، وهبط علي" نيتشه كما لو كان وحيا "اوكشفا"، نثر ساحر كأنه أبيات من الشعر. وخيال يرتفع إلى آفاق المستقبل. وجراح تجمد ذهن الناشئ رهبة وجزعا أو تنفضه حماسة وطرباً. ثم إلى ذلك فلسفة تعلو على برود المنطق وتأخذ بحماسة الإيمان وغلواء التفاؤل. وفي ذلك ارتباط بالتطور.."[4].

ويمكن أن نستخلص من هذا النص، بسهولة، ما شده إلى نيتشه: اسلوبه الساحر في صياغة أفكاره، جرأته في التصدي لما تعارف عليه الناس.. عقيدة دينية كانت ام أخلاقاً وقيماً ومعايير، وأخيرا فلسفته المرتبطة بالتطور والتي تتطلع إلى المستقبل

(1) تربية، ص 118.

(2) مختارات، ص 172، تربية، ص ص 102-103.

(3) تربية، ص 112.

(4) هؤلاء علموني، ص 66.

بتفاؤل. لقد بدا نيتشه، بالنسبة إليه، بمثابة "قوة تحريرية عظمى"[1]، استمد عقله المستطلع منها الجرأة والإقدام في سعيه إلى إخضاع القيم والأعراف المألوفة للشك والتساؤل بتأثيرها تنامى عزمه في مكافحة "الغيبيات". لقد مضى نتيشه بالنتائج التي يمكن أن تترتب على (نظرية التطور) في مجال الأخلاق والقيم والدين إلى آخر الشوط. ويعترف سلامة موسى بأنه قد انتفع كثيراً من تحليل نيتشه للأخلاق، واعجب أيما إعجاب بفكرة أخلاق الأقوياء التي دعا إليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب أن يبشر بها الفيلسوف الجديد فقد استهوتني سنوات، بتأييد من نظرية التطور حيث استسلمت لتنازع البقاء وبقاء الأصلح[2]، وكان هذا شأنه أيضا، بالنسبة لما بدا له من تفاؤل في نظرية نيتشه إلى مستقبل الإنسان. فلقد حاول نيتشه، من خلال فلسفته، أن يتكهن بمستقبل الإنسان، ويهيئ الأذهان للاستعداد له. أما طابع التفاؤل الذي طبع آراءه في هذا الخصوص فقد تأتى من تأكيده على أن الإنسان سيغدو في المستقبل، أرقى مما هو عليه الآن، وسيتجسد يوماً ما في هيئة الإنسان الأرقى أو (السوبرمان).

وهكذا نجد أن سلامة موسى بات، في هذه المرحلة، يفهم نظرية التطور وفقا لفهم نيتشه لها. فالتطور غدا يعني، بالنسبة إليه، مكافحة "الغيبيات" التي تحجر على عقل الإنسان والتخلي عن القيم والمعايير الدينية والأخلاقية القديمة التي اعتقد انها تقف في طريق ارتقاء الإنسان والسعي، بالمقابل، إلى قيم ومعايير جديدة تخدم تطور الإنسان ورقيه. كما أن نيتشه قد هداه، من ناحية أخرى، إلى السبيل الكفيل بضمان استمرار ارتقاء الإنسان بيولوجيا، وبالتالي عقلياً وعاطفيا وصولا إلى الإنسان الأرقى، أو (السوبرمان). ويتمثل هذا السبيل في الدعوة إلى عدم الوقوف ضد النواميس الطبيعية التي ارتقى الإنسان بموجبها في الماضي - (تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي). ولا أدل على التأثير الكبير الذي تركه فهم نيتشه هذا التطور على سلامة موسى من أن اول

(1) هؤلاء علموني، ص 78.

(2) تربية، ص 122.

مقالة كتبها، ونشرها عام 1909 في (المقتطف)، كانت بعنوان نيتشه وابن الإنسان[1] تولى فيها استعراض آراء نيتشه بشأن تطور الإنسان ورقيه بحماس واضح.

وعلى الرغم من أن سلامة موسى قد أشار في (سيرته الذاتية) إلى أن تأثير نيتشه فيه استمر لفترة قصيرة، وأنه ما لبث أن تضاءل رويداً رويداً حتى أنه اضحى، وفي الستينات من عمره "خلوا أو كالخلو من المركبات الذهنية التي استطيع أن اعزوها إلى نيتشة[2]، إلا انه في كتابه (هؤلاء علموني) الذي يعد بمثابة التكملة الطبيعية لسيرة حياته، وصدر قبيل وفاته بخمسة أعوام، يبدو أنه ظل متأثراً، على نحو ما بنيتشه ويستهلم أحياناً بعض آرائه ومواقفه فهو يقول: كثيراً ما أعود إلى قراءة نيتشه، لا لأنني مقتنع بمنطقه ولكن لأني أجد سحرا على الدوام في تعبيره وأحيانا في تفكيره، بل هو يدعونا إلى أن نقرأ مؤلفات نيتشة لكي نتأثر به يجب أن تقرأ نيتشه لأن اقل ما فيه انه يحثك على التساؤل والاستطلاع ويحول بينك وبين التسليم المطلق للعرف والعادة[3].

وعن طريق "الجمعية الفابية"، أيضا تعرف سلامة موسى على كل (برنارد شو)[4] و(هـ.ج. ويلز) اللذين تركا بصمات واضحة في تفكيره ومسار حياته اللاحقة. ولقد كان اثر (شو) فيه أعمق وأوسع. فبينما كان أثر (ويلز) عنده "نفسياً أكثر مما كان ذهنياً أي انه اكسبني مزاجا عالميا يكاد يكون مساويا للحاسة الوطنية[5]، فإن اثر (شو) قد انعكس ليس على تفكيره وحسب بل امتد إلى نهجه في الحياة ودوره في المجتمع. ولعل اسطع دليل على المكانة السامية التي احتلها (شو) في نفسه، الأوصاف التي يصفه بها،

---

(1) المقتطف، مج 34، ج6، ص ص 570-3.

(2) تربية، ص ص 104، 112.

(3) هؤلاء علموني، ص ص 75، 78.

(4) هذا ما يقوله في سيرته الذاتية (ص ص 96، 111). إلا انه في كتاب (هؤلاء علموني) يذكر أن تعرفه على أفكار برنارد شو يرجع إلى فترة أسبق من تعرفه عليه شخصيا عن طريق الجمعية الفابية. فهو يقول: "قبل أن القى برنارد شو وجها لوجه كنت قد قرأت بعض مؤلفاته ولعل مما لفت انتباهي إليه موقف شو المتعاطف مع مصر في حادثة (دنشواي) المشهورة. انظر: هؤلاء علموني، ص 148.

(5) تربية، ص 111.

فهو يصفه بأنه "رفيق حياتي"[1] ويعتبره "أجمل الأساطير في حياتي" و"أسمى كتاب الإنجليز"[2].

ويعترف سلامة موسى، صراحة، بأنه قد تأثر كثيراً بـ(برنارد شو) وأنه لم يفته شيء مما شيء مما كتب وان كتاباته بالنسبة إليه "هورمونات ذهنية توقضني وتحركني"[3].

ولعل أولى تأثيرات كتابات (شو)، والمباشرة منها، تجلت في ما لمسه فيها سلامة موسى من قوة تحريرية "تعادل أو تزيد ما لقيته في فولتير ونيتشه"[4]، وهنا نجد أن سلامة موسى يعود فيشدد على ما كان لنفوره من "الغيبيات" من تأثير في توجهاته الفكرية وفي نوعية الكتاب والمفكرين الذين اختار أن يأخذ عنهم ويتجاوب مع أفكارهم.

والأثر الثاني، الذي تركه (شو) في سلامة موسى - ولعله الأهم بالنسبة لنا - يتمثل في ترسيخ قناعته بـ(نظرية التطور) باعتبارها عقيدة دينية ومنهجاً في التفكير وموقفاً من الحياة[5]. بل أن أثر (شو) في هذا المجال لم يقف عند هذا، وإنما امتد إلى حد اكسابه فهما جديداً للتطور من خلال معارضته رأي داروين بأن (تنازع البقاء) هو علة التطور وتبنيه، في مقابل ذلك، رأى (لامارك) في تعليل التطور وإرجاعه إلى العادات التي يتعودها الكائن الحي، بتأثير الوسط الذي يعيش فيه، والتي تبنيه، في مقابل ذلك، رأى (لامارك) في تعليل التطور وإرجاعه إلى العادات التي يتعودها الكائن الحي، بتأثير الوسط الذي يعيش فيه، والتي تنتهي إلى أن تكون وراثية، وتأكيده، علاوة على ذلك، على أن التعاون في الطبيعة اكبر من التنازع، وإن التعاون هو

---

(1) هؤلاء علموني، ص 45، 153.

(2) تربية، ص 4.

(3) تربية، ص 106.

(4) هؤلاء علموني، ص ص 148، 151-152، 154.

(5) تربية، ص 108. هؤلاء علموني، ص 155. برنارد شو ص 32 ص 148.

الوسيلة إلى تطور المجتمع الإنساني وسبيله إلى المرحلة التالية من التطور في المجتمع الاشتراكي[1].

وعلاوة على ذلك، فقد تأثر سلامة موسى بمحاولة (شو) توظيف فكرة التطور في خدمة مستقبل الإنسان. ولقد كان من جملة أفكار (شو) في هذا السياق الدعوة لفكرة الإنسان الأرقى أو (السوبرمان)، والتي كان نيتشه من أول الداعين إليها. إلا أن سلامة موسى ما لبث أن مال إلى تصور (شو) عن الإنسان الارقى مفضلاً إياه على تصور نيتشه عنه[2]. ولقد افتتن سلامة موسى أيما افتتان بدعوة (شو) إلى أن تكون لكل دولة وزارة، خاصة بالطور غايتها بحث الوسائل الكفيلة بتطور الأمة، والسعي من أجل أن تستولد من الجبل الحالي للبشر جيلا آخر أرقى من حيث الجسم والعقل ما اطيبها من فكرة وما أبرها أنها مذهب من أرقى المذاهب البشرية الجديدة[3]. ولعل مما يؤكد شدة افتتان سلامة موسى بهذه الفكرة انه اعتبر مسرحية (شو) المسماة (الإنسان والسبرمان) اعظم مؤلفاته[4]، بل اعتبرها بمثابة الامتداد لكتاب اصل الأنواع[5]، قاصداً بذلك أنه إذا كان داروين قد حاول، في كتابه (أصل الأنواع) تتبع ماضي الإنسان، فإن (شو)، في مسرحيته (الإنسان والسبرمان)، حاول، بالمقابل، التكهن بمستقبل الإنسان. وفي ضوء ذاك، يمكن القول، أن (شو) يمثل بالنسبة لسلامة موسى في فهمه التطور، ما كان يمثله (بخنر) بالنسبة لشبلي شميل، فكما أن بخنر قد أضفى طابعه الخاص على فهم شبلي شميل لداروين، كذلك اضفى (شو) طابعه على فهم سلامة موسى لداروين، ولعل ذلك مرده إلى الأساس الأدبي لثقافتيهما.

والأثر الثالث، الذي تركه (شو) في سلامة موسى، يتمثل في أنه على حد تعبيره، حبب إلي الاشتراكية ونقلها عندي من منطق العقل إلى عاطفة القلب. أجل:

(1) تربية، ص 108، هؤلاء علموني، ص 45، برنارد شو، ص 32، ص 34، ص 176.

(2) برنارد شو، ص 149.

(3) هؤلاء علموني، ص 12، ص 155. وأنظر أيضا: تربية، ص 108 برنارد شو، ص 151.

(4) برنارد شو، ص 32.

(5) هؤلاء علموني، ص 151.

أنه جعلها دياني العملية .. "(1). ولقد ظل سلامة في فهمه للاشتراكية أسيراً لفهم برنارد شو لها فترة طويلة من حياته حتى بعد أن تعرف على أفكار (كارل ماركس) وأعجب بها وخاصة تفسيره الاقتصادي للتاريخ. فهو، أي سلامة موسى، ظل يؤمن بأن السبيل إلى تحقيق الاشتراكية يقوم في إجراء الإصلاحات التدريجية، ولم يعترض على هذا السبيل لتحقيق الاشتراكية إلا في آخريات أيامه، وتحديداً قبل وفاته بعام واحد، حيث انتقد في كتابه (برنارد شو) الذي صدر عام 1957(2)، الاشتراكية التدريجية واعتبرها مسؤولة عن تأخر التفكير الاشتراكي الثوري، واعتبر الإصلاح عائقاً للثورة، ولعل موقفه الأخير هذا جاء، أيضا بتأثير برنارد شو وكرد فعل على انحيازه في السنين الأخيرة من عمره إلى ما اعتبره سلامة موسى "الطرف اليساري" في الاشتراكية(3).

والأثر الرابع، الذي تركه (شو) في سلامة موسى، يتمثل في نزعته العلمية الممزوجة بأسلوب أدبي، والهادفة إلى غايات فلسفية. يقول سلامة موسى في هذا الصف: وخير ما أخذت عن برنارد شو هو هذا الروح العلمي الذي يسود مؤلفاتي، فإني مثله علمي الذهن أدبي الوسيلة فلسفي الهدف"(4). ولقد كان سلامة موسى قد مر في الأيام الأولى إقامته في باريس، بتجربة كان لها، بلا شك، أثرها في إعجابه بأسلوب شو)، إذ أنه عندما أراد أن يعمق معرفته بنظرية التطور جمع طائفة من الكتب التي تعالج الموضوع، إلا انه لم يستطع فهمها(5). ولا شك أن مقارنة أسلوب تلك الكتب بأسلوب (شو) البسيط الواضح المفهوم وبالتالي المقنع، مهما كانت صعوبة

---

(1) هؤلاء علموني، ص 155. وانظر أيضا: تربية، ص 108. برنارد شو، ص 97، ص ص 78-79.

(2) برنارد شو، ص 57.

(3) هؤلاء علموني، ص 149. برنارد شون ص 78-ص99.

(4) هؤلاء علموني، ص ص 154-155. وانظر أيضا، ص ص 106-107 ص 109. برنارد شو، ص 97. ولعل مما تجدر الإشارة إليه، ان هذا الجمع بين الأدب والعلم هو ما حببت إليه أيضا الشاعر الألماني (جيته)، إذا كان سلامة موسى معجباً به وبمنهجه في الحياة. انظر: هؤلاء علموني، ص 32. وأيضا: سلامة موسى، في الحياة والأدب (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط4، 1961) ص 26.

(5) تربية، ص 116.

الموضوع الذي يعالجه، ولا سيما موضوع التطور، كان سببا قويا في تأثره ببرنارد شوفي هذا الجانب[1].

والأثر الخامس، الذي تركه (شو) في سلامة موسى، يتمثل في مفهومه التطوري للدين، الذي يقوم على أساس بأن المادة تنطوي في ذاتها على قوة يسميها قوة الحياة، وإن هذه القوة هي قوة تطويرية وتتجلى في اتجاه المادة نحو الحياة واتجاه الحياة نحو العقل، أي نحو الإنسان ثم اتجاه الإنسان نحو الارتقاء وصولا إلى الإنسان الأرقى (السوبرمان)[2]، ويؤكد سلامة موسى بحسم: ".. إنها ديانتي وان عمودها الفقري هو التطور الذي يعد فيها أسلوبا وهدفاً"[3]. والواقع أن تجاوب سلامة موسى مع هذا الفهم الجديد للدين، إنما يعكس - علاوة على تأثره ببرنارد شو - محاولته إخضاع كل جوانب الحياة، ومن ضمنها الدين، لمنطق التطور والعلم، فكان أن انتهى إلى هذا الفهم.

ولئن كان سلامة موسى قد أقر بمدى تأثير مؤلفات برنارج شو وما تضمنته من أفكار في تكوينه الفكري، إلا انه لا يلبث أن يستدرك إقراره هذا بتصريح يبدو لي عميق الدلالة، لأنه يعتبر مفتاحاً لفهم ما كان يمثله برنارد شو بالفعل بالنسبة إليه - أعني: القدوة، إذ يقول: ولكني لم انتفع بمؤلفاته قدر ما انتفعت بحياته وفلسفته التي إلى مدى بعيد، تنبع من حياته أثر مما تتألف من أفكاره. أو أن حياته قد أندمغت في أفكاره فعاش عيشا فلسفيا. ولست أنكر النشوة الذهنية التي كنت أجدها عندما أقرأ له مؤلفا جديداً. ولكن الإيحاء الدائم والتنبيه المزعج لأسلوب عيشي واختيار أهدافي إنما كانا ينبعان من حياته أكثر من مؤلفاته[4]. لقد اعتبر سلامة موسى حياة برنارد شو (أعظم

(1) ولعل مما له دلالة، في هذا الصدد، أن سلامة موسى قد خصص في كتابه عن برنارد شو فضلا كاملا للحديث عن أسلوب شو، تخلله نصوص واستشهادات كثيرة. انظر، برنارد شو، ص ص81-91.

(2) برنارد شو، ص 94. علموني، ص ص151-152.

(3) تربية، ص 108. برنارد شو ص 176 - فما بعد.

(4) هؤلاء علموني، ص 145.

مؤلفاته) و(كتابه الأكبر)[1]. والواقع أن فهم الدلالة العميقة لهذه التصريحات يقتضي منا بعض التوضيح. فلقد مر بنا أن تعرف سلامة موسى على المذاهب والاتجاهات الأوروبية الحديثة - سواء في العلم أو الفكر أو الادب - لأول مرة، من خلال مجلتي (المقتطف) و(الجامعة)، وتجاربه معها قد جعله يقف موقف التمرد والرفض للقيم والمفاهيم الفرية والاجتماعية و(الغيبيات) الدينية السائدة في مجتمعه، الأمر الذي زاد من إحساسه بالعزلة والاغتراب عن مجتمعه. وعندما رحل إلى أوروبا. وغدا على احتكاك مباشر مع تلك المذاهب والاتجاهات ومؤلفات أعلامها وممثليها، وعايش الحياة الأوروبية في كل جوانبها وتفاصيلها، فإن ذلك لم يزده إلا وعياً بعمق الهوة الحضارية التي تفصل بين مجتمعه وبين المجتمع الأوروبي، وبالتالي تضاعف إحساسه بالعزلة والاغتراب عنه. وباعتباره إنساناً واعياً مثقفا فإنه من الطبيعي أن تراوده، وهو تحت وطأة هذا الإحساس، تساؤلات جدية بشأن موقفه من مجتمعه وموقعه في إطاره. فما دام قد وعى أبعاد الأزمة الحضارية التي يعيشها مجتمعه، وشخص ما اعتقد انه الأسباب الحقيقية التي قادته إلى هذه الأزمة، فماذا يجب أن يكون موقفه إزاء ذلك؟ هل ينساق وراء إحساسه بالعزلة فينتصل من مجتمعه نهائياً؟ أم عليه أن يعود إليه ويعيش على هامشه، متخذاً موقف المتجاهل اللامبالي، والإنغلاق على نفسه، معتبراً وعيه لتخلف مجتمعه مجرد انعكاس لمعاناة ذاتية فردية؟ أم يتعين عليه أن يتخذ من مجتمعه موقفا إيجابيا فيلتمس وسيلة ما لايقاظه من سباته، وتحذيره من المصير القائم الذي ينتظره، ولفت انتباهه إلى مدى الرقي الحضاري الذي بلغه المجتمع الأوروبي؟ ولعل اسطع دليل يؤيد أن تساؤلات من هذا القبيل قد جالت في خاطره، قوله في (سيرته الذاتية)، وهو يستعرض وقائع حياته أثناء ما كان في لندن[2]: (.. كما كانت هناك فترات تطول أياما بلا دراسة ولكن في تأمل وفي امتحان ذاتي حيث كنت ابحث عن مراسي في هذه الدنيا المبلبلة. واذكر أني في إحدى هذه الفترات، وجدتني قاعداً على الكرسي كأني قد سمرت به. وكأني نويت أن لن أبرح هذا الكرسي حتى أصل

(1) هؤلاء علموني، ص 145، ص 146.

(2) تربية، ص ص 88-89.

إلى قرار حاسم. ماذا أنا عامل في هذه الدنيا؟ من هم خصومي الذين يجب أن أكافحهم؟ ومن هم أصدقائي الذي يجب أن أؤيدهم؟. ووجدتني أفكر واجيب. وأحيانا يحتد تفكيري فاسمعه كلاماً انطق به. أجل ليس لي مأرب في هذه الدنيا فلست أبالي أن أكون ثرياً. لا بل لست أبالي أيضا أن تكون لي زوجة وأطفال. وإنما قصدي أن أفهم، أن أعرف كل شيء وآكل المعرفة أكلاً.

ثم عدت فقلت: ولكن لماذا؟ واجبت: لأكافح. أكافح الإنجليز حتى يجلو عن وطننا. وأيضا اكافح تاريخنا. أكافح هذا الشرق المتعفن الذي تنخل فيه ديدان التقاليد. وأكافح هذا الهوان الذي يعيش فيه أبناء وطني: هوان الجهل وهوان الفقر. أجل أني عدو للإنجليز وعدو لآلاف من ابناء وطني، لهؤلاء الرجعيين الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية وحرية المرأة، ويؤمنون بالغيبيات. وصارت هذه الأفكار هماً يؤرقني).

لقد كان سلامة موسى، كما يبدو لي، طيلة فترة الاختمار، يبحث عن (رائد) يقتدى به وينسج على منواله. وما لبث أن تجلي هذا (الرائد) و"القدوة" أمامه في شخص (برناردشو). وإذ لاحظ سلامة موسى إمكانية التطابق بينه وبين هذا "الرائد" أو "القدوة" في الفكر - الإعجاب المشترك بفكرة التطور، والميل المشترك إلى المذهب الاشتراكي، والنفور المشترك من "الغيبيات"، فإنه سرعان ما تطلع إلى أن يوسع نطاق هذا التطابق ليشمل "النهج في الحياة". وهكذا قرر سلامة موسى أن يتخذ من رفيقاً ومعلماً وقدوة "ولقد رافقته وتعلمت منه وحاولت أن اقتدى به فكنت أصل أحياناً واقصر أحياناً"[1].

ولعل مما له دلالة، في هذا الصدد، أن رغبة سلامة موسى الشديدة في الاقتداء بـ(برنارد شو) قد دفعته إلى أن يقتدى به حتى في التزام الطعام النباتي، (وبقيت على ذلك سنة كدت أموت في نهايتها من الهزال)[2].

---

(1) هؤلاء علموني، ص 153.

(2) هؤلاء علموني، ص 148. تربية، ص 93.

ورب سائل يسأل: ترى ما الذي حبب برنارد شو لسلامة موسى إلى هذا الحد؟ وما الذي جعله يتخذه هو بالذات "رائداً وقدوة"؟ إن الكتاب الذي الفه سلامة موسى عن (برنارد شو) يمكن أن يساعدنا في الإجابة عن هذا السؤال. ذلك أننا إذا محصنا الجوانب التي حرص سلامة موسى على إبرازها من حياة برنارد شو، في هذا الكتاب، سنصل إلى قناعة تامة بأن ما دفعه إلى التعاطف معه، ومن ثم إنتهاج نهجه في حياته المقبلة هو - علاوة على تأثره بأفكاره ومواقفه - انه وجد في ماضي (شو) ونشأته وقائع شبيهة إلى حد ما بالوقائع التي شهدها هو في نشأته[1].

ولقد حدا به تأثره بأفكار (برنارد شو)، وإعجابه بنهجه في الحياة إلى أن ينتهج هو أيضا النهج ذاته في حياته. وإذا كان (برنارد شو) قد اتبع اسلوباً في العيش يتفق وكلمته: "وإنما يكون الإنسان فاضلا إذا أعطى المجتمع الذي عاش فيه أكثر مما أخذ منه"[2]، فقد حاول سلامة أن يتبع الأسلوب ذاته، مستهدياً في مساره بهذا المبدأ، مكرساً حياته اللاحقة لرفد مجتمعه بما يعتقد انه ينفعه من فضائل واخلاق وعلم وأدب وحكمة وهكذا وبتأثير مباشرة من برنارد شو، بات سلامة يشعر انه قد غدا أكثر نضجاً ووعياً، وأنه يتعين عليه، باعتباره إنساناً ناضجاً ومثقفاً، أن يقف من مجتمعه موقفاً إيجابيا بناء، وأول ما يقتضيه ذلك منه، أن يرتفع من همومه الشخصية إلى الاهتمامات التي تشمل الإنسانية كلها، لان غاية الثقافة أن نزيد الحياة وجداناً بأن نجعل مشكلات العالم مشكلاتنا الشخصية كأن الحياة تنادينا إلى اليقظة والفهم والجد كلما استولى علينا النعاس والركود.. وعندي أن الرجل المثقف هو الذي يرتفع وجدانه الشخصي إلى الوجدان العالمي. ولا يكون هذا إلا بالانغماس في المشكلات البشرية العالمية[3]. ومن ثم فقد تحددت ملامح الدور الذي يتعين عليه أن يقوم به في

(1)انظر مثلا الصفحات التالية من كتاب (برنارد شو): 16-17،18، 20، 26، 27، 63، 103، 139، وقارنها بالصفحات التالية من كتاب (تربية): 11-12، 48، 63، 87، 98، 123.

(2) هؤلاء علموني، ص 146.

(3) تربية، ص 114، ص 272.

مجتمعه، كما تحدد الهدف أو الأهداف التي يجب أن يكرس كل طاقاته وإمكاناته من أجل تحقيقها، كما تحدد من هم خصومه.

فدوره يجب أن يكون إيقاظ مجتمعه من سباته، ودفعه إلى الخروج من ركوده وأهدافه يجب أن تكون مكافحة هذا الشرق المتعفن الذي تنخل فيه ديدان التقاليد ومكافحة هذا الهوان الذي يعيش فيه ابناء وطني: هوان الجهل وهوان الفقر، وأما خصومه فهم "الإنجليز" و"الرجعيون الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية وحرية المرأة ويؤمنون بالغيبيات"[1].

ويمكن القول، أن تأثيره (برنارد شو) لم يقف عند هذا الحد، بل أن أثره التوجيهي في سلامة موسى قد تجلى أيضا في لفت انتباهه إلى مفكر آخر، ما لبث سلامة موسى أن أعجب ببعض أفكاره وتأثر بها إلى حد ما، وهذا المفكر هو: كارل ماركس. وقد اعتبر سلامة موسى (ماركس)، من الكتاب البذريين الأساسيين الذين تأثر بهم، وحديثه عنه يشوبه نوع من التمجيد والإكبار، حتى انه وصفه بأنه أعظم فيلسوف ظهر في العالم إلى الآن[2].

وكان الذي شده إلى (ماركس) وأستأثر باهتمامه من آرائه، تفسيره الاقتصادي للتاريخ وحركة المجتمع[3]. فقد استحال هذا التفسير لديه إلى منظار يرى الأحداث والوقائع من خلاله، وهو يقول في هذا الصدد: "لا اقرأ الجريدة اليومية ولا أسمع عن خبر سياسي أو مشروع لقانون جديد إلا وأنظر إليه بالاستعراض الماركسي من حيث دلالته على النوازع المختفية التي دفعت إليه، في حين أن الذي يجهل الماركسية يتطوح ويتخبط في تقديرات "شخصية" للممثلين السياسيين أو الحربيين. مع أن هؤلاء ليسوا سوى أدوات تأخذ مكانها في دورة الآلة الكبرى، في حركة المجتمع الاقتصادي. ولذلك أيضا أصبحت فكرة "البطل" في التاريخ من الفكرات التي كانت

(1) تربية، ص 88.

(2) برنارد شو، ص 72، ص 31. وانظر أيضا: مختارات، ص 541 تربية ص 118، 269.

(3) تربية، ص 121، 119، 112. برنارد شو، ص 76.

تتقهقر في وجداني كلما تقدمت في التحليل الاقتصادي. ولكن يجب أن اعترف أنها مع تقهقرها لم تمح، وأنه لا يزال للشخصية قيمتها في تفكيري[1]. ومع ذلك يمكن القول أن (ماركس)، على الرغم من هالة التمجيد التي أحاطه بها سلامة موسى، وعلى الرغم من اعترافه الصريح بتأثره به، لم يكن له إلا تأثير محدود فيه، لم يتعد، على أية حال، الإعجاب تفسيره الاقتصادي، ولم يتجاوزه على درجة تبني الفهم الماركسي للاشتراكية. والدليل على ذلك أن سلامة موسى ذاته يعترف، صراحة، بأن اتجاهه نحو الاشتراكية قد سبق أطلاعه على تعاليم ماركس، وأن انحيازه لها لم يكن بدوافع سياسية بقدر ما كان بدوافع علمية وأدبية في آن واحد.. فقد وجدتني اشتراكياً قبل أن أقرأ ماركس لقوة الجذب التي كانت عند الاشتراكيين في ناحيتي العلم والأدب. ذلك أن المجددين في السياسة كانوا أيضا مجددين في العلم والأدب، يؤمنون بمذهب داروين، ويؤلفون جمعيات لليوجينية أي إصلاح النسل، كما كانوا يقرأون الأدب الروسي ونيتشه وابسن. ولذلك أدركتني الاشتراكية في تلك الأيام عن طريق الأدب أكثر مما أدركتني عن طريق السياسة[2]. فالحيازه للاشتراكية كان، إذن، بتأثير (الفابيين)، ومفهومه للاشتراكية كان، وظل حتى آخريات عمره، (فابيا) أكثر منه (ماركسياً)، وحتى حين تبنى تفسير ماركس الاقتصادي للتاريخ، فإنه ظل، مع ذلك، ضمن حدود الفهم (الفابي) للاشتراكية، لأنه إذا كان قد تجاوب مع التفسير الاقتصادي للتاريخ، كما رسم منهجه ماركس، فلم يكن ذلك إلا لأن (الفابيين) أنفسهم كانوا قد تجاوبوا مع هذا التفسير وتبنوه[3]. وهو إذا كان قد انتقد، قبل وفاته بعام، الاشتراكية التدريجية واعتبرها مسؤولة عن تأخير التفكير الاشتراكي الثوري، فإنه لم يدع، في مقابل ذلك، إلى وجوب انتهاج النهج (الماركسي) في تحقيق الاشتراكية.

---

(1) تربية، ص121.

(2) تربية، ص 102

(3) برنارد شو، ص 75.

وهكذا وبتأثير مباشر، أو غير مباشر، من هؤلاء المفكرين[1]، وأثناء إقامته في أوروبا (بين عامي 1908 و1912) تجذرت في عقل سلامة موسى البذور الأساسية التي نشأت ونبتت منها ثقافته، وتحديداً: التطور والاشتراكية، فهما - على حد تعبيره - المفتاحان أو البذرتان لثقافتي ويمكنني أن أرد كل ما أنزع إليه من تجديد في العمران أو الأدب أو الدين إليهما[2]. وهو يؤكد، في سيرته الذاتية: "عندما أرجع بذاكرتي إلى البذور والجذور التي نشأت منها ثقافتي الحاضرة، أجد أنها تكاد جميعها تعود إلى الفترة الواقعة بين 1907 و1911 حين كنت في لندن.. ومع أني الآن مشرف على الستين، فإني أجد، بالاستبطان الذهني، أن ما أعرفه أو اعتقده أو أدعو إليه من نظريات أو مذاهب في 1946 إنما أخذت جراثيمه الأولى في تلك الفترة. ولم تكن الزيادة في السنين بعد ذلك سوى زيادة في نمو هذه النظريات والمذاهب أو التوسع فيها أو التفرع منها"[3].

وخلال هذه الفترة أيضا، أثناء إقامته في لندن، وعلى وجه التحديد عام 1909 بدأت أولى بوادر رد فعله الإيجابي إزاء الثقافة الجديدة التي أخذ عقله يتشربها، لا سيما بعد أن اهتدى، بتأثير (برنارد شو)، إلى النهج الذي يتعين عليه أن ينتهجه في الحياة، والدور الذي ينبغي أن يقوم به، كإنسان مثقف واع، في إطار مجتمعه، والأهم من ذلك، بعد أن وجد في أسلوب (برنارد شو) الصحفي، "الأدب الجهادي أو كما

(1) غني عن التنويه، أن سلامة موسى قد كرس كتابه (هؤلاء علموني) للحديث عن ثماني عشرة شخصية علمية وفكرية (ولعلهم أكثر، لأنه لم يخصص في الكتاب فصلا للحديث عن ماركس وتأثيره فيه) - أقر بأنه مدين لهم بالفضل، أن قليلا أو كثيراً في تكوينه الفكري. ولما كان هدفنا الأساس، هنا هو دراسة النزعة العلمية لدى سلامة موسى، ولما كان لم يسهم، من بين تلك الشخصيات الثماني عشرة في إخماد الجانب الذي يهمنا من فكر سلامة موسى إلا عدد ضئيل منهم، فإننا قد ركزنا في سياق تتبع جذور وأصول نزعته العلمية، فقط، على الشخصيات العلمية والفكرية التي نعتقد أنها قد تركت بصمات واضحة في بلورة هذه النزعة لديه، والتي استمر تأثيرها فيه حتى مراحل حياته الفكرية.

(2) مختارات ز، ص 172، 174.

(3) تربية، ص 101، ص 78، ص 281.

يسميه هو الأدب الصحفي[1]، الوسيلة المناسبة للتعبير عن ما يجول في تفكيره من انطباعات ورؤى وتطلعات. وقد جاء رد فعله الإيجابي هذا على شكل مقالات صحفية نشر معظمها في (المقتطف)، واستعرض فيها، بأسلوب يشوبه التعاطف والحماس، أفكار وآراء أولئك المفكرين الذين تأثر بهم - داروين، نيتشه، برنارد شو، ويلز - موحياً بوجوب تبني المجتمع لها، لأن تبنيها أو الاستهداء بها من شأنه أن يؤدي إلى إصلاح المجتمع ونهوضه ورقيه.

ومما يلفت الانتباه في هذه المقالات، أنها اتسمت بقدر كبير من الغلو والتطرف والجرأة - حتى بعد ما تعرضت له من حذف وتعديل من قبل محرر (المقتطف) قبل أن يسمح بنشرها - فهو تارة، يشير إلى أن (نظرية النشوء) التي قال بها (داروين) قد أصبحت اليوم من الأمور المسلمة، ويدعو إلى تطبيق قانون بقاء الأصلح والانتخاب الصناعي من أجل إصلاح المجتمع الإنساني، وذلك عن طريق إباحة التزاوج من غير قيد أو على الأقل تنظيم (التزاوج) - لا الزواج - بين الأفراد تنظيماً علمياً بغية تحسين النسل واستيلاد جيل جديد أصح واقوى جسماً وعقلاً[2]. وتارة أخرى يدعو إلى تطبيق السوشيالية على الفلاح المصري، وتارة ثالثة يستنكر المساواة بين الزنوج والبيض ويؤكد إنحطاطهم واستحالة إصلاحهم، داعياً إلى منعهم من التناسل، وتارة رابعة يدافع بحماس عن ما يسميه الزواج الحي أي المتوقف فقط على الحب الحر بين الزوجين ويعتبره أعلى وأشرف أدبياً من الزواج الشرعي المتوقف على الشرع[3]. بل يصل تطرفه وغلوه أقصى مداهما عندما يوضح مفهومه للوطنية والأهداف التي يسعى من أجل تحقيقها في ضوء هذا المفهوم للوطنية: وطنيتي هي

(1) تربية، ص 107.

(2) المقتطف، مج 34، ج 6، ص ص 570-573. وأيضا: مج 35، ج 6 (ك1-1909) ص ص1178-1181. مج 37، ج3، ص ص 852-855.

(3) المقتطف، مج 36، ج2، ص ص 119-123. وانظر أيضا: مج 36، ج2، ص ص 119-123. وانظر أيضا: مج 36، ج3، ص ص 289- مج37، ج5، ص ص 1041-1044.

أولا: العمل على تحرير الأمة ممن جعل أمهاتنا رمماً بالية تقزز النفس وذلك ينشر المادية والإلحاد.

ثانيا: تحرير الفلاح والعمال الآخرين من الرأسمال المصري الذي حيونهم وذلك بتنظيم الاعتصابات وبنشر الاشتراكية.

ثالثاً: بتحريرنا من الإنجليز لأن اعمالهم ليست رديئة فقط بل تدل على سوءنية وإهما مقصود منهم[1] وعندما يعترض محرر (المقتطف) على دعوته إلى نشر الإلحاد والاشتراكية لا يتردد سلامة موسى عن الإمعان في غلوّه وتطرفه[2].

وفي العام نفسه (عام 1909)، نشر مقالاً في مجلة الهلال عن الاشتراكية، التي أسماها وقتئذ (الاجتماعية) [3] كما ألف رسالة في هذا الموضوع وبعث بها إلى مطبعة (المقتطف) كي تطبع، إلا أن المطبعة اعتذرت عن نشرها لأن القانون في مصر يعاقب على نشر هذه الآراء[4].

وفي العام نفسه، أيضا، كان قد ألف رسالة صغيرة دعاها (مقدمة السبرمان) وأرسلها إلى (جرجي زيدان) - محرر مجلة (الهلال) لينشرها له. إلا أن الأخير، وقد لاحظ تعرض سلامة موسى بالنقد لبعض الأمور التي تمس المسلمين وعقيدتهم، بعث إليه بخطاب مسهب يشرح له فيه مآخذه على الرسالة، ويقترح حذف بعض الفقرات

---

(1) المتقطف، مج 37، ج 4، ص ص 1012-1013.

(2) الواقع أن سلامة موسى يتجاوز في رده كل الحدود، إذ يقول: ما هي اعتراضاتكم على الاشتراكية وما هو اعتراضكم على الإلحاد. ماتت بالأمس زوجة لصديق اشتراكي لي فشيعناها إلى القبر بلا صلاة وكان على عربة المائتة علم كبير مكتوب بحروف واضحة يكاد يراها الأعمى: ولا الله ظهر ليثبت وجوده".. انظر المقتطف مج 37، ج6، ص 1197. وانظر أيضا مج 38، ج4، ص ص398-399.

(3) الهلال: مج 18، عدد 6 (مارس 1910) ص ص 335-338.

(4) تربية، ص ص174-175.

والسطور التي بدت له جريئة ومخالفة للعقيدة السائدة[1]. والواقع أن الموضوعات التي عالجتها الرسالة - كما يستفاد من صيغتها التي نشرت بها بعد الحذف والتعديل عام 1910 - لا تختلف، من حيث الجوهر، عن الموضوعات التي عالجها في مقالاته التي نشرها في (المقطتف)، فهي قد تطرقت إلى نظرية التطور وعلم اليوجينية، وإصلاح المجتمع بتنظيم الزواج بهدف إيجاد الإنسان الأرقى (السوبرمان)، والاشتراكية، وحرية المرأة، بل يعترف في سيرته الذاتية (التي كتبها عام 1946) أنها غدت بمثابة الجرائيم الفكرية التي لا تزال تشغل ذهني[2].

وهكذا قدر لسلامة موسى أن يخوض غمار أولى جولات معركته الفكرية، التي هيأ نفسه لها، وهو في لندن، وحين عاد إلى مصر، تابع نشاطه في الاتجاه ذاته. فنشر عام 1912 كتيباً بعنوان (نشوء فكرة الله) وهو تلخيص لكتاب (جرانت الين) يبحث فيه الأصول المادية التي أدت إلى الإيمان بالله[3]. كما نشر عام 1913 كتيباً أو رسالة صغيرة بعنوان (الاشتراكية) استعرض فيها الاشتراكية وفقا للفهم (الفابي)، شرحاً تصوره عن إمكان تطبيق هذا النمط من الاشتراكية في مصر[4].

بيد أن سلامة موسى كان يتطلع إلى أن يبشر بأفكاره عن طريق وسيلة أقرب إلى الناس من الرسالة أو الكتيب، أي الصحافة، فقد بقيت الصحافة خيالاً ساحراً في ذهني.. واستطعت في 1914 أن أحقق هذا الخيال بأن أصدرت مجلة (المستقبل) الأسبوعية فكان أن غدت هذه المجلة وسيلته للكفاح الفكري، ويؤدي من خلالها

(1) تربية، ص ص 98، 101، 174، 213.

(2) تربية، ص 101، ص 281.

(3) تربية، ص 191. برنارد شو، ص 79. ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن محرر (المقتطف) لم يخف امتعاضه، وهو ينوه بصدور هذا الكتيب على أساس أن فيه ما يمنحه الفروق ولم يخطر ببالنا أن أحداً يترجه إلى العربية أو يلخصه بها: أنظر: المقتطف، مج 43، ج2 ص 198. وقد أعاد سلامة موسى نشر هذا الكتيب فيما بعد ضمن كتابه (اليوم والغد) الذي نشر عام 1928.

(4) تربية، ص 191. برنارد شو، ص 79. الاشتراكية (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط2، 1962) ص ص14-16، ص ص20-22.

رسالة الهدم والبناء التي كنا نحتاج إليها[1]،ومضى ينشر فيها، بمشاركة شبلي شميل، مقالات عن الموضوعات التي استأثرت بإهتمامه - التبشير بآراء نيتشه، الدعوة إلى المذهب المادي ومكافحة "الغيبيات"، الدعوة إلى نظرية التطور، والاشتراكية[2]. غير أن المجلة ما لبثت، بعد أن صدر منه ستة عشر عدداً، أن عطلت من قبل إدارة المطبوعات على اثر تأزم الأوضاع وبدء نذر اندلاع الحرب العالمية الأولى[3].

وكانت سنوات الحرب، بالنسبة لسلامة موسى، أشبه بالسبات، فقد حالت المراقبة الصارمة التي كانت تفرضها إدارة المطبوعات دون مواصلته الكتابة في الصحف، لذا فإنه ما لبث أن اعتكف في (عزبته) بالقرب من (الزقازيق)، حيث امضى سنوات الحرب وكانت تلك الأيام بمثابة الحضانة. فقد اكببت على القراءة الجدية في الآداب والعلوم واستوعبت منها الكثير[4].

وبعد خمود نار الحرب العالمية (الأولى)، وما تمخض عنها من أحداث: إعلان مبادئ (ولسن)، تسلم الشيوعيين الحكم في روسيا، ثورة (سيارتكوس) في ألمانيا، ثورة (مصطفى كمال) في تركيا، ثورة (1919) في مصر، صار سلامة موسى ينظر إلى المستقبل بتفاؤل كبير[5]. بل ازداد إيمانه بإمكان تحقيق ما يصبو إليه من تغيير وإصلاح في المجتمع المصري، وأن نشاطه في هذا الاتجاه يمكن أن يتجاوز حدود الدعوة النظرية إلى الممارسة العملية المنظمة، لا سيما وأن ربح الحرية التي هبت في الجو المصري "المكظوم" يمكن أن يفسح المجال لنشاط من هذا القبيل. لذا فإنه بادر في عام 1920،

(1) تربية، ص 1801. ص 176. ص 182.

(2) أنظر في مجلة (المستقبل)، مثلا مقالته (الأصل الطبيعي للحجاب العدد الثاني (17 مارس 1914) ص 28. مقالته (الاشتراكية في فرنسا) العدد الثالث (24 مارس 1914) ص 44. ومقالته (فلسفة نيتشه) العدد ذاته، ص 49 ومقالته - الاشتراكية ومدير الجريدة) في العدد ذاته ص 50، ومقالته (فردريك نيتشه) في العدد السابع (21 يونيو 1914). ص 118. ومقالته (القوى العقلية في الإنسان والحيوان) في العدد الثامن (28 يونيو 1914) ص 138.

(3) تربية، ص ص 180-181. ص 131.

(4) تربية، ص 182، ص 131.

(5) تربية، ص ص155-157.

بالاشتراك مع الدكتور العناني والأستاذ محمد عبد الله عنان والأستاذ حسني العرابي بتأليف (الحرب الاشتراكي)[1]، مستلهمين في برنامج الحزب وأهدافه تعاليم (الجمعية الفابية) وأسلوبها الإصلاحي في تحقيق الاشتراكية[2]. إلا أن الحزب سرعان ما تصدعت أركانه بسبب تباين وجهات نظر مؤسسة حول أسلوب العمل من اجل تحقيق أهدافه، وتطرف بعضهم إلى حد الإنشقاق وإعلان (الحزب الإباحي) - الأمر الذي اثار ردود فعل شديدة من جانب الحكومة، فأمرت بحل الحزب (ولما يمر على تأسيسه أربع سنوات) وأوعزت للنيابة العامة بالتحقيق مع مؤسسيه واعتقال بعضهم[3].

ويمكن القول أن تجربة سلامة موسى القصيرة هذه في العمل السياسي، كانت سببا في حدوث انعطاف هام في حياته وتطوره الفكري، فلئن كان قد حاول فيها أن يقتدي بـ(برنارد شو ودوره في الجمعية الفابية) إلا أنها سرعان ما اثبتت له أن مصر ليست بريطانيا، وأنها ليست مهيئة بعد - سياسيا واقتصاديا - لاحتضان مثل هذا التنظيم السياسي، كما اثبتت له انه هو الآخر لم يحرز بعد من وضوح الرؤية والنضج - فكرياً وسياسياً - ما يؤهله لأن يقوم بالدور الذي أراد القيام به من خلال الحزب، وبالتالي، فإنه لن يستطيع أن يجاري (برنارد شو) في نشاطه الريادي. لذا فإنه ما لبث اعتزل العمل السياسي[4] وقنع بدلا من ذلك. بأن يمارس دور المثقف الواعي للازمة الحضارية التي يشكو منها مجتمعه، والمفكر الاجتماعي الساعي إلى تبصير مجتمعه، من خلال الصحافة، بالسبل الكفيلة بإخراجه من هذه الأزمة، ولعل أوضح دليل على التأثير الكبير الذي خلفته هذه التجربة في حياته أنه لم يعاود بعدها ممارسة نشاط سياسي حزبي، منذ ذلك الحين وحتى وفاته، بل يمكن القول انه حتى حينما وقف، في الفترة اللاحقة من حياته موقف المعارضة من سياسة الحكومة، فإن موقفه اتسم

---

(1)تربية ص 191، 157.

(2) برنارد شو، ص 75، ص ص 78-79.

(3) تربية، ص ص191-2. برنارد شو ص 79.

(4) مختارات، ص 170.

بالطابع الفردي ولم يتخذ صفة الانضواء تحت مظلة حزب سياسي معين. أما التأثير الكبير الذي خلفته التجربة في تطوره الفكري، فيتجلى في (تدجينه) وأنضاجه فكرياً، ولا أدل على هذا (التدجين) والإنضاج من تخلية، عقب ذلك، عن التطرف والغلو إلى حد ما، والركون إلى الاعتدال. والواقع أن سلامة موسى نفسه يشير إلى هذا التحول الذي اصابه، حين يقارن بين ما كان يتصف به من حماسة وغلو عندما أصدر مجلة (المستقبل) عام ١٩١٤، وما صار إليه حاله، حين عمد إلى إصدار (المجلة الجديدة) عام ١٩٢٩، حيث يقول: "... أن الظروف المصرية كانت قد دجنتني تدجيناً سيئا فخبت النار وباخت الحماسة واخذ الاعتدال مكان الغلو"[1]، وغني عن التنويه أن بوادر هذا (التدجين) كانت قد بدأت بالظهور قبل عام ١٩٢٩.

وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار عودة سلامة موسى، عام ١٩٢٣[2]، للعمل في الصحافة رئيسا لتحرير مجلة (الهلال) الشهرية، ومشاركا في تحرير جريدة (البلاغ) الأسبوعية، بمثابة بداية لمرحلة جديدة في حياته الفكرية. ذلك أنه، منذ ذلك التاريخ، اتخذ الصحافة حرفة ورسالة[3] ووسيلة يخاطب بواسطتها عقول أفراد مجتمعه، ساعياً

---

(١) تربية، ص ١٨٢.

(٢) تربية، ص ١٧٦.

(٣) ترأس سلامة موسى تحرير (الهلال)، وشارك في تحرير (البلاغ) من عام ١٩٢٣ إلى عام ١٩٢٩. وفي ١٩٢٩ اصدر (المجلة الجديدة) الشهرية. وفي السنة التالية اصدر، بالإضافة إليها مجلة (المصري) الأسبوعية. ولكن كلتا المجلتين توقفتا عن الصدور عام ١٩٣٠ بسبب الغاء الحكومة لامتيازهما. وفي عام ١٩٣٤-عاود إصدار (المجلة الجديدة) التي استمرت بالصدور إلى عام ١٩٤٢ حيث ألغي امتيازها بأمر عسكري. وكان سلامة موسى يحرر أيضا ومنذ عام ١٩٣٩ مجلة (الشؤون الاجتماعية)، ظل بعد ذلك، يساهم بالكتابة في العديد من الصحف والمجلات المصرية واللبنانية حتى استقر به المقام قبيل عام ١٩٥٢ في دار (أخبار اليوم) مشرفا على القسم العلمي بها وعلى اليوميات يوم الأحد إلى أن مات في ٤ آب ١٩٥٨. انظر: تربية، ص ١٧٦، ص١٨٣، ص١٨٤-١٨٥، انظر أيضا مجلة الطليعة، السنة الأولى، عدد ٨ (أغسطس - ١٩٦٥) ص ١٤٩.

من خلال مقالاته ومؤلفاته[1] إلى الاطلاع بالدور الذي كان يتطلع للقيام به في مجتمعه: دور الداعية للتطور والنهضة، والمبشر بالاتجاه العلمي.

لقد بدت (نظرية التطور) بالنسبة لسلامة موسى، بمثابة المفتاح الذي فتح له مغاليق الماضي المبهم[2]، فبواسطتها أمكن توسيع نطاق معرفة الإنسان ومدها إلى ما يمكن افتراض انه يمثل الأصل والبداية: اصل الكون بداية الحياة، تكون الكائنات الحية وصولاً إلى ارقاها - الإنسان. وفي ضوء النظرية مضى سلامة موسى يكون تصوره عن الكون وماهيته وما فيه. فالكون كان كتلة واحدة بمثابة النجم الواحد. غير أن هذه

(1) يذكر سلامة موسى أن معظم كتبه المهمة كانت في الأصل، عبارة عن مقالات نشرها في المجلات. فكتبه: (اليوم والغد) (نظرية التطور واصل الإنسان في الحياة والأدب)، مصر أصل الحضارة)، (التجديد في الأدب الإنجليزي الحديث) كان قد نشر فصولها أولا كمقالات في مجلتي (الهلال) و(البلاغ) قبل أن تجمع في كتب. كما ضم كتابه (مختارات سلامة موسى) في طبعته الاولى، مقالاته التي نشرها في (المقتطف) و(المستقبل). أما في طبعته الثانية، فقد أضيفت إليه مقالاته التي نشرها في (المجلة الجديدة) التي أصدرها من عام 1929 إلى عام 1942، ومختارات من كتاباته، التي نشرها بين عامي 1945 و1958، في المجلات المصرية مثل (الكاتب المصري) و(الكتاب) والمجلات اللبنانية مثل (الآداب) و(العلوم) وكذلك الحال بالنسبة لسيرة حياته التي أسماها (تربية سلامة موسى)، فقد نشر فصوله في أعداد مجلة (الكاتب المصري بين عامي 1945و 1947. وكتابه (طريق المجد)، الذي ضم المقالات التي نشرها في جريدة الإنذار) التي كانت تصدر في (المينا). وكتابه (احاديث إلى الشباب)، الذي ضم المقالات التي نشرها في مجلة (الجيل) المصرية. وكتابه (مقالات ممنوعة) الذي ضم المقالات التي كتبها سلامة موسى ولم يوافق الرقيب على نشرها. بل حتى كتابه (هؤلاء علموني) نشرت بعض فصوله في مجلة (المقتطف). أنظر. مجلة الطليعة، س1، ع8 (أغسطس 1965) ص ص 149-152. مجلة الكاتب المصرين مج 1(1946) ص ص 65 فما بعد، وأيضا ص ص 613 - فما بعد. مج 3 _ 1946) ص ص 613 - فما بعد ، مج (1946)، ص ص 292 = فما بعد. وأيضا ص ص 402- فما بعد، ص ص 632- فما بعد. مج 5، (1946-1947) ص ص 647 - فما بعد. مج 5(1947)، ص ص 69- فما بعد. ص ص 248- فما بعد. ص ص 691- فما بعد، مج 6 (1947) ص ص 276= فما بعد مجلة المقتطف، مج 117، ج5. ص ص 342 - فما بعد. وأنظر أيضا: تربية، ص ص 176-177.

(2) سلامة موسى، نظرية التطور واصل الإنسان. (القاهرة، المطبعة العصرية، 1928) ص 23.

الكتلة لضخامتها لا تطيق نفسها[1] إذ هي لا تتوازن، وحقولها المغناطيسية والكهربائية تتفاوت. وهي في تقلصها تنتج قوة كبيرة جداً، فتؤدي بها إلى الانفجار. ونشأت من جراء هذا الإنفجار المجرات والكواكب (100 مليون مجرة، يحتوي كل منها على 100 مليون شمس مع كواكبها) وتوزعت هذه كلها فضاء الكون، مستمرة في اندفاعها، الذي نجم عن الإنفجار، ماضية نحو التشتت[2].

ويؤمن سلامة موسى بالمبدأ الأحادي لأصل الكون والحياة، ويسميه بمبدأ التوحيد[3]. فالكون مادي، أساسه وأصله المادة، غير أن هذه المادة تظهر في ظواهر وقوى وصور عديدة ومختلفة فالمادة والقوة شيء واحد. أو القوى إحدى ظواهر المادة[4] وأن القوة المغناطيسية والقوة الكهربائية والجاذبية والضوء والحرارة والكتلة - كلها صور مختلفة للمادة[5]،بل أن الحياة نفسها إحدى ظواهر المادة[6] وهي كامنة في المادة وتنشأ منها[7]، وتظهر في ظواهر عديدة قد لا يكون بعضها ماديا، كالطاقة الكهربائية والمغناطيسية والجاذبية والضوء والحرارة، كما تظهر في الحركة - حركة الذرة والجزيء، وحركات الكواكب والنجوم[8]. غير أن أول نشوء صريح وواضح لها كان في صورة الخلية الأولى التي ما زلنا نرى لها مثالا في الأموية مثلا[9].

ومنذ الخلية الأولى شهدت الطبيعة وثبات كبيرة، كانت بمثابة الخطوات الكبرى في تطور الأحياء، وأولى هذه الخطوات تتمثل في إنفصال الحيوان عن النبات، فقد

---

(1) سلامة موسى، الإنسان قمة التطور (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، د ت)، ص 37.

(2) المصدر السابق، ص ص 32-35.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4)نفسه، ص 123.

(5) نفسه، ص 22.

(6) نفسه، ص 123.

(7)نفسه، ص 124.

(8) نفسه، ص 17ص 22 ص 38-30.

(9) نظرية التطور واصل الإنسان، ص 62.

كانت الخلية الأولى التي ظهرت في العالم مشتركة أو نباتية على الأرجح، ثم ظهرت خلية الحيوان فصار التطور أسرع مما كان[1].

والخطوة الثانية كانت في ظهور أجسام مركبة تتميز أعضاؤها بالتخصص. والخطوة الثالثة كانت ظهور الجنسين الأنثى والذكر الأمر الذي ضاعف سير التطور. والخطوة الرابعة الكبرى في التطور كانت باتخاذ الحيوان شكلا ذا جانبين الأمر الذي سهل على الحيوان الحركة، كما سهل تخصيص الأعضاء ومن الخطوات الكبرى أيضا ظهور الفقريات أي الحيوانات التي لها عمود فقري الأمر الذي مكن الحيوان التي أمتلكته من التطور في نواح عديدة من تركيب جسمها[2]. وهكذا استمر تطور الحيوانات صعدا ورقيا خلال حقب وأزمان طويلة، حتى كان العصر الجليدي الأخير الذي شهده العالم، فقد تمخض عنه خروج الإنسان، الذي تميز عن سائر ما دونه من الحيوانات بإمتلاكه الدماغ الكبير الذي مكنه من استخدام أعضاء جسمه استخداماً نافعا عجل من تطوره وجعله سيد الكائنات[3].

ولقد كان العامل الحاسم في تطور الأحياء ورقيها، منذ الخلية الأولى وحتى الإنسان، هو تنازعها فيما بينها من أجل البناء، وذلك أن الأحياء التي تعيش في بيئة معينة تحاول كل منها أن توفر لنفسها مستلزمات الحياة واستمرارها ويقودها سعيها هذا إلى التنازع فيما بينها. وبقدر ما يمتلكه أي منها من القدرة على التكيف مع تلك البيئة ومواصلة الصراع بقدر ما يتاح له أن يستمر في الحياة. وبالتالي فإن تنازع البقاء هو ناموس شامل عامل كل يوم في إبادة بعض الأحياء وإبقاء بعضها. وذلك الذي يبقى إنما يوفق إلى ذلك لميزة فيه تدل على إرتقائه على غيره ولذلك فنظرية التطور

(1) المصدر السابق، ص ص 94-95. ص 37.

(2) نفسه، ص 96-99.

(3) نظرية التطور واصل الإنسان، ص 143. الإنسان قمة التطور، ص ص113-122. ص ص133-143.

كانت تدعى عندنا منذ مدة قريبة نظرية النشوء والإرتقاء. لأن الحي يرتقي كلما صعد في سلم التطور[1].

وهكذا قدر لسلامة موسى أن يكتسب من (نظرية التطور)، وفي ضوئها فهما جديدا للكون وما فيه من كائنات وأحياء - بضمنها الإنسان.

فالكون برمته صار يبدو وبمثابة وحدة واحدة، وملايين النجوم والكواكب التي فيه لا تعدو عن كونها أجزاء من هذه الوحدة. كما أن فكرة الأصل الواحد لكل ما في الكون من كائنات والذي منه تدرجت الأحياء، قد وسعت من آفاق الحياة وزادتها في العدد واللون، وارتدت بتاريخ البشرية إلى ماضي موغل في القدم (ذلك أننا قد فهمنا من هذه النظرية أن كل حي على هذه الأرض لا يقل عمره عن ألف مليون سنة. لأن كل إنسان قد كان في وقت ما طينة نبضت بالحياة، فإذا به فيروس ثم أميبه مفردة، ثم أميبات متصلة متعاونة، ثم حيوان رخو بلا راس، ثم سمك، ثم زاحفة، ثم حيوان لبون، ثم قرد، ثم إنسان[2]. والمعنى الذي استخلصه سلامة موسى من ذلك هو أن جميع الأحياء، بما فيها الإنسان، إنما ترتبط ببعضها برابطة قوية متينة، هي رابطة "القرابة التطورية" وأنها جميعا تؤلف اسرة واحدة يجمعها "وحدة وجود". بل أن هذه المعرفة بالتطور وما ترتب عليها من اعتقاد بوحدة الوجود قد استحالا لديه إلى نوع من "الإحساس الديني" أو" الصوفية الطبيعية"، لأن "التطور عندي مذهب سام قدس نفسي وغيرني ووجهني. وهو ليس عندي تفكيراً فحسب وإنما هو إحساس وعاطفة وحب وروحية، فقد كان سبينوزا يقول بالوحدة الوجودية على نحو من المذاهب الصرفية الشرقية ولكنه في ذلك لم يستطع سوى إيجاد الفكرة والفلسفة إذ لم يكن هناك من الأدلة المادية الحسية ما يثبت قوله. أما نظرية التطور فإنها قد خلفت عقولنا ثم استقرت في عواطفنا فهي إحساس وشهوة تنبض بهما عروقنا وتخفق بهما قلوبنا. وإني حين أقعد تحت ظل شجرة خضراء واستسلم للأفكار الخضراء أحس، بدافع من

---

(1) نظرية التطور واصل الإنسان، ص 88.

(2) تربية، ص 243-4. وايضا ص 120، هؤلاء علموني، ص 7. ص ص 8-9 وأيضا: سلامة موسى، محاولات (القاهرة، مكتبة الخانجي، ط2، 1963)، ص 217،

هذه النظرية، بتلك الوحدة الوجودية حتى لأقول كما كان يقول ذلك القديس المسيحي، أخي الطير واخي الشجر وأخي الوحش، بل أحس كأني أريد أن أنكب على الأرض واقبلها.."[1].

والواقع أن ما اكتسبه سلامة موسى من (نظرية التطور) لم يقتصر على اهتدائه إلى هذا الفهم الجديد للكون وما فيه، بل اكتسب منها، علاوة على ذلك، منهجاً جديداً للتفكير والدراسة[2] ومؤداه أن الكون لا يعرف استقرارا، وأن ما فيه من كائنات وأحياء، من إنسان وحيوان ونبات، بل وحتى الجماد، في تطور وتحول مستمرين فالتحول هو الناموس الأصلي للكون كله[3] ،إليه تستند جميع نواميس الحياة، وأن الحياة في بوتقة لم تتجمد قط، وأن البوتقة لا تزل تصهر وتخرج عناصرها ومركباتها[4]، وسيظل دائبها التحول من أدنى إلى أعلى والتجدد باكتساب عناصر مما حولها، وتنقيه بعض ما فيها مما هي في غنى عنه[5].

ولقد كان من شأن هذا المنهج الجديد أن حول اهتمام سلامة موسى إلى مستقبل الإنسان ومصيره، بل جعله المحور الرئيسي لاهتمامه[6]. فإذا كان الإنسان، في حالته الراهنة، نتيجة لسلسلة طويلة جداً من مراحل التطور، فما الذي يمنع أن يكن هو بدوره مجرد مرحلة تفضي إلى كائنات أخرى أكثر تطوراً ورقياً في المستقبل.

---

(1) هؤلاء علموني، ص ص 11-12. وأنظر أيضا: نظرية التطور واصل الإنسان، ص ص23-24. تربية، ص 120. الإنسان قمة التطور، ص 18.

(2) هؤلاء علموني، ص ص 34، 35.

(3) في الحياة والأدب، ص 59.

(4) هؤلاء علموني، ص 41،

(5) سلامة موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ (بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1961) ص 13. وانظر أيضا: سلامة موسى، اليوم والغد (القاهرة، المطبعة العصرية، 1928) ص 137. نظرية التطور واصل الإنسان، ص 17. محاولات، ص 216.

(6) هؤلاء علموني، ص 9.

ومما يلاحظ هنا، أن سلامة موسى لا يخفي الدوافع الدينية التي تكمن وراء تحمسه وارتياحه للتكهنات التي تنبئ بها (نظرية التطور) بشأن مستقبل الإنسان ومصيره، "ففي كل منا عطش إلى الخلود وإلى الاتصال بهذا الكون، بل بروحه وهذا في اعتقادي هو الدين بل هو لب الدين وهو أكبر ما يحبب إلى نظرية التطور. فإني احب الخلود لا بجسمي وعقلي هذين بل بما ينشأ منهما في المستقبل ويكون أرقى منهما"[1].

والواقع أن التعرف على مجمل رأي سلامة موسى بشأن مستقبل الإنسان ومصيره، في ضوء ما تنبئ به (نظرية التطور) يستدعي منا وقفة قصيرة، بغية توضيح التغير الذي طرأ عليه. ففي بداية تعرفه على (نظرية التطور، ولا سيما حين اطلع على مؤلفات داروين، فهم سلامة موسى التطور فهما بيولوجياً عضوياً. ولقد دفعه إيمانه بصواب آراء داروين إلى التسليم بتعليله للتطور وإرجاعه إياه إلى (تنازع البقاء وبقاء الأصلح)[2]. وعندما اطلع سلامة موسى على أفكار نتيشه، فإنه وجد فيها الامتداد الطبيعي لمذهب داروين في التطور البيولوجي. وكان أشد ما أثار إعجابه من آرائه زعم نيتشه إن الإنسان في حالته الراهنة، لا يعدو كونه معبرا يصل بين القرد والإنسان الأرقى أو (السوبرمان)، غير أن الحضارة والمدنية، بما وفرتاه للضعفاء والمرضى والعاطلين من وسائل الحماية، قد أحبطتا جهود الطبيعة من أجل الوصول بالإنسان إلى (السوبرمان) ولذا فإن السبيل الوحيد لمواصلة الإنسان مسيرة تطوره الطبيعي إنما يكون بإطاعة الطبيعة طاعة عمياء والإنسياق وفقا لنواميسها دونما اعتراض، أي العودة إلى شريعة الغاب، والعودة إلى (تنازع البقاء)، فذلك وحده كفيل بترقية الإنسان والوصول به إلى الإنسان الأرقى (السوبرمان)[3]. ومن ثم فقد اقتنع سلامة موسى تماماً بأن (تنازع البقاء) هو العلة الوحيدة للتطور وأنه لا يمكن أن يكون هناك ثمة تطور من دون تنازع البقاء.

---

(1) اليوم والغد، ص 116، ص ص 114-115.

(2) مقدمة السبرمان، ص 15. هؤلاء علموني، ص 45.

(3) المقتطف، مج 34، ج6، ص ص 570-573. مج 40 ج3، ص 236. مقدمة السبرمان ص ص11، 15. هؤلاء علموني، ص 73.

والواقع أنه مما رسخ اقتناع سلامة موسى بهذا الرأي إطلاعه على آراء عالم الأحياء الألماني (وايزمان) وتأثره بها، ودراسته لقوانين (مندل) في الوراثة، فلقد بدت له هذه وتلك بمثابة الأساس العلمي الذي يدعم هذا الرأي ويثبته. فقد كان (وايزمان) قد توصل من خلال تجاربه وأبحاثه إلى انه ليس في ترقية الوسط أو البيئة اية ترقية للإنسان، لأن التفاوت في الكفايات لا يعود إلى تفاوت في الوسط أو البيئة وإنما إلى تفاوت في الوراثة. ولقد كان مما عزز هذا الرأي، التجارب التي أجراها (مندل) والتي اثبت فيها أن الوراثة صارمة وأنها تجري وفقا لقوانين محددة. وبذلك غدت الوراثة أشبه بالحظ أو القدر الأعمى، فالإنسان لن يحيد عن المسار المرسوم له بواسطة الوراثة، مهما كان الوسط الذي يعيش فيه، سيئا كان أم حسنا، وان الوسط أو البيئة لا قيمة لهما أبداً في تغير السلالات وتطورها، ومن ثم لم يبق من تعليل للتطور سوى تنازع البقاء[1].

وبطبيعة الحال، لم يعدم هذا الفهم للتطور، المنطلق من تشديد داروين على أهمية دور (تنازع البقاء) فيه، والمعزز بتأكيد نيتشه على دور (تنازع البقاء) في تطور الإنسان وصولاً إلى الإنسان الأرقى، والمدعوم بالأدلة (العلمية) التي توصل إليها) (وايزمان) - أقول لم يعدم هذا الفهم للتطور نتائج وأثار انعكست على نظرة سلامة موسى إلى حياة الإنسان في المجتمع ومستقبله. فقد تخلق بالأخلاق التي دعا إليها نتيشه، وحبس نفسه عن السخاء والحنان والرقة والعطف، وبات لا يجد بأسا في التعامل مع الضعفاء والعاجزين والعليلين من أفراد المجتمع وفقا لتوجيهات نيتشه، مهما بدا ذلك منطويا على القسوة والوحشية ذلك أن تنازع البقاء في الطبيعة يجب أن يكون له صداه في مجتمعنا، كان نقتل العاجز العليل أو نتركه يموت دون أن نعمل على شفائه. فهؤلاء العاجزون عن التفوق يستحقون تخلفهم. وليس من الواجب علينا أن نساعدهم على أن يرتقوا[2]. وإذا كان (وايزمان) قد (أثبت) أن ترقية الوسط والبيئة لن تؤدي إلى ترقية الإنسان فإنه لا أمل في ترقية الزنوج

(1) هؤلاء علموني، ص ص 45-48. ص 74. الإنسان قمة التطور، ص 44.

(2) هؤلاء علموني، ص 48. وانظر أيضا: مقدمة السبرمان، ص 12، ص 26.

وإصلاحهم، بل الأدعى العمل على انقراضهم لماذا يبقى هؤلاء الزنوج إحياء ما دام هناك شعوب أرقى منهم؟ وما دام إصلاحهم بإصلاح الوسط غير ممكن لأنه غير علمي؟ فزوالهم إذن خير من بقائهم"[1].

وهكذا انتهى سلامة موسى، من خلال تبنيه هذا الفهم البيولوجي - العنصري للتطور إلى أن مستقبل الإنسان إنما تحدده الطبيعة ونواميسها ومهما كانت هذه النواميس، ولا سيما ناموس (تنازع البقاء)،كافرة، فلا بد من الإذعان لها، لأن ذلك هو السبيل الوحيد للوصول بالإنسان إلى ذروة التطور، والذي سيتجلى أو يتجسد في شكل الإنسان الأرقى (السوبرمان).

غير أن سلامة موسى، ما لبث أن تخلى عن هذا الفهم للتطور، وكذلك عن ما ترتب عليه من تصور عن مستقبل الإنسان وسبيل إيجاد الإنسان الأرقى (السوبرمان)، وذلك نتيجة لتأثره بأفكار (برنارد شو) في هذا الشأن. فقد بدت له دعوة نيتشه إلى العودة إلى شريعة الغابة غير واقعية ولا تتفق مع ما بلغته الإنسانية من الرقي والنضج العقلي، لأننا قد عدونا هذا الطور، وخرجنا من أنانية الفرد إلى أنانية الجماعة، ومن الاعتماد على الغريزة إلى الاعتماد على العقل. ومن فوضى تنازع البقاء إلى نظام الانتخاب. فليس في مقدور أحد أن يترك مسكينا يتضور من الجوع حتى يموت. ومن البلاهة أن نظن أننا نستطيع أن نستغني عن المستشفيات وإلا نعمل لمكافحة الأمراض بالطب.. ولذلك يمكن أن نستبدل بشريعة الغابة أنظمة خاصة بعيدة عن قسوة الطبيعة، فننال غرضنا من الرقي بدون أن نقهر في نفوسنا عواطف الرحمة والتعاون والبر"[2]. وإذا كان غرض الرقي والتطور يتمثل في إنسان المستقبل (السوبرمان) فإن هذا لا يحتاج لإيجاده إلى القسوة الأخلاقية بمقدار ما يحتاج إلى التنظيم الاجتماعي للزواج والتناسل"[3]. ومن ثم فقد تبنى سلامة موسى تصور (برنارد شو) عن السبيل

---

(1) هؤلاء علموني، ص 48. وانظر أيضا: المقتطف، مج 36، ج2، ص 121. مج 36، ج3، ص ص 289-290. الإنسان قمة التطور، ص 53.

(2) مقدمة السبرمان، ص ص 13-14.

(3) هؤلاء علموني، ص 70.

المؤدي إلى تطور الإنسانية وترقيها وصولا إلى إيجاد الإنسان الأرقى (السوبرمان). وهذا السبيل يتمثل في الاستهداء بمبادئ وقوانين علم اليوجينية - أي علم تحسين النسل، الذي يمكن أن يتم باتجاهين: اتجاه سلبي يقوم في استئصال العوامل التي تؤدي إلى إضعاف النسل وذلك بمنع العاجزين وذوي العاهات الوراثية من التناسل والزواج، أو على الأقل بإجراء عملية تعقيم اختياري لهم، واتجاه إيجابي يقوم في العمل على تقوية النسل عن طريق الإنتخاب الصناعي، وتشجيع النوابغ والمتفوقين من الجنسين عل التزاوج والتناسل. فعن طريق هذه الإجراءات يمكن، بمرور الوقت، استيلاد إنسان أرقى من الإنسان الحالي عقلا وجسماً. وإن الدأب على ذلك سيفضي في نهاية الأمر، إلى إيجاد الإنسان الأرقى (السوبرمان). ومن ثم فقد انتهى سلامة موسى إلى أن هذا السبيل، الذي اقترحه (برنارد شو)، وليس العودة إلى الغابة كما طالب نيتشه، هو الامتداد الطبيعي لمسيرة التطور، في ظل الحضارة والمدنية[1]. وكما هو واضح، فإن سلامة موسى، على الرغم من تخليه عن فهم نيتشه للتطور، وتبنيه، فهم برنارد شو، فإن فهمه للتطور ظل، مع ذلك، محصوراً ضمن إطار الفهم البيولوجي - العضوي الفردي. فالتطور غايته إيجاد إنسان أرقى (سوبرمان) يتميز بكفاءات ومزايا وصفات عالية متفوقة، سواء في تكوينه الجسمي أو في قدراته العقلية.

غير أن هذا الفهم البيولوجي - العضوي الفردي للتطور لم يستأثر باهتمام سلامة موسى إلا فترة قصيرة، وما لبث أن زاحمه في ذهنه فهم آخر للتطور هو الفهم الاجتماعي والذي اكتسب التطور في إطاره أبعادا أوسع، تجاوزت الإنسان الفرد في حدود قدراته الفردية، لتشمل الإنسان في علاقاته مع غيره من أفراد البشر، بل لتشمل المجتمع الإنساني برمته. إذ لم يكن التطور - كما عرفنا - المحور الوحيد الذي استقطب فكر سلامة موسى واهتمامه، بل كان هناك ثمة محور آخر هو المذهب الاشتراكي.

---

(1) المقتطف، مج 35، ج6، ص ص 1179 - مقدمة السبرمان، ص ص 7، 9، 15-16، 19 -20، 29. اليوم والغد، ص 173. نظرية التطور واصل الإنسان ص 22 ص 27. سلامة موسى، ما هي النهضة (بيروت، مكتبة المعارف، ط1، 1962). ص ص 93-94. تربية، ص 271. هؤلاء علموني، ص 35، ص 74. برنارد شو، ص 112-114.

ولقد كان من جملة نتائج تعرفه على (برنارد شو) وتأثره بأفكاره، ازدياد ميلـه إلى هـذا المذهب ورسوخ اقتناعه به. ولقد كان سلامة موسى على وعي بالتناقض القـائم بـين هذين المذهبين، ولعل اشد مظاهر هذا التناقض تتجلى في الصورة الـتي يرسمهـا كـلا منهما لمستقبل الإنسان، فصورة المستقبل الذي يرسمه مذهب التطور للبـشر، وهـم في حمأة إنسياقهم في علاقاتهم ببعضهم وفقا لناموس تنازع البقاء، تتناقض تماما مع صورة المستقبل التي يرسمها المـذهب الاشـتراكي وهـم في تـآخيهم وتعـاونهم مـع بعـضهم البعض. ولما كان إيمانه بكلا المذهبين بالدرجة ذاتها من الرسوخ بحيث لم يكن مـستعداً للتخلي عن أحدهما علـى حـساب الآخـر، فقـد وجـد أن لا منـاص مـن أن يحـتفظ بكليتهما، وأن سبيله إلى ذلك هو تكييف نظرية التطور أو إجراء تعديل عليهـا بحيـث يمكنها أن تستوعب الرؤية الاشـتراكية لمـستقبل الإنـسان. ولقـد انـصب التكييـف أو التعديل على (ناموس تنازع البقاء) بالذات.

والواقع أن كتاباته تكشف لنا عن خطواته الحذرة المترددة في هذا السبيل، ففـي كتابه (نظرية التطور واصل الإنسان) - الذي نشر أولا على شكل مقالات متتابعـة في جريدة (البلاغ)، التي كان يشارك في تحريرها مـا بـين 1923 و1929[1]، يبـدو سـلامة موسى مؤمنا تمام الإيمان بأهمية المكانة التي يحتلـها (نـاموس تنـازع البقـاء) في نظريـة التطور، والدور الفاعل الذي يقوم به من أجل استمرار التطور، إذ يقول: "ليس شـيء يزيد بصيرة القارئ نفاذا في الطبيعة ويجعله يدرك قيمة نظرية التطور ويـشرب مبادئهـا مثل أن يفهم تنازع البقاء. فالقارئ يفهم لأول وهلة من هذه العبارة أن الأحياء تتنازع البقاء على الحياة. وهذا هو معناها على الحقيقة ولكن معناها على المجاز اوسع وأكثـر عملا في الطبيعة"[2]. وأن "تنازع البقاء ناموس شامل عامـل كـل يـوم في إبـادة بعـض الأحياء وإبقاء بعضها"[3] وإن (هكسلي) كـان يقـول "للبرهنـة علـى أن نـاموس تنـازع البقاء يتمشى صارماً قاسياً بين الأحياء ينفي منها وينقي أن: "الطبيعة حمراء بـين النـاب

(1) تربية، ص 176.

(2) نظرية التطور واصل الإنسان، ص 83.

(3) نفسه، ص 88.

والمخلب)، وهذا حق[1] ومن ثم فإنه يخلص إلى التأكيد بأنه لا يمكن أن يكون تطور بدون أن يكون هناك تنازع بقاء[2].

وهو يرى انه لما دجنت الحضارة الإنسان تضاءل التنازع بين افراده وبالتالي توقف تأثير الانتخاب الطبيعي فيهم، الأمر الذي أدى إلى تضاؤل عوامل التطور والرقي فيهم. ولكي يتدارك العلماء الأمر عمدوا إلى تأسيس (علم اليوجينية) - أي علم إصلاح النسل ولجأوا إلى الإنتخاب الصناعي لكي يقوم مقام تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي[3]. ومع ذلك لم تختف مظاهر تنازع البقاء من حياة الإنسان في ظل الحضارة، اختفاء كلياً إذ لا يزال تنازع البقاء يقتل منا أفرادا بالسجن والتشريد والمرض والبله ويبقي على أفراد آخرين[4].

أما في رسالته (مقدمة السوبرمان)، التي صدرت طبعتها المراجعة النقحة عام 1927، فإن سلامة موسى يطالعنا بأولى بوادر تغيير موقفه من (ناموس تنازع البقاء). فهو مع اعترافه بأن الأنانية هي غريزة الإنسان الاولى، إلا انه يرى أنها ليست الأصل الوحيد لجميع الأخلاق. فإن أنانية الجماعة أصل ثان. وإلا فما معنى التضحية الذاتية بالاستشهاد في سبيل الوطن أو الرأي أو العرض أو نحو ذلك؟ ومن ثم فإنه يستنتج من ذلك أن تنازع البقاء وبقاء الأنسب ليس كل شيء في نظرية التطور، لأنه لو كان (تنازع البقاء) و(بقاء الأنسب) هو كل شيء في نظرية التطور لكان (الاستشهاد) في سبيل الرأي أو الوطن ضرب من الجنون ليس بعده جنون في العالم[5].

بيد أن سلامة موسى، على الرغم من موقفه الجديد هذا من (ناموس تنازع البقاء)، ونفي كونه العلة الوحيدة للتطور، لم ينكر، مع ذلك، تأثيره في رقي المجتمع الإنساني. إلا انه اعتقد بأن هذا التأثير إنما يكون أشد إذا ما اقترن سريان الناموس مع

---

(1) نفسه، ص 89.

(2) نفسه، ص 214.

(3) نفسه، ص ص 214-217، ص 218، ص 220، ص 223.

(4) نفسه، ص 219.

(5) مقدمة السبرمان، ص ص 12-13.

إشاعة حالة من المساواة بين أفراد المجتمع. وهنا نجد أولى محاولات سلامة موسى لتطعيم عقيدته التطورية ببراعم أو أغصان من عقيدته الاشتراكية، إذ يقول: "ومما رقي الأمة أن نجعل ناموس تنازع البقاء يجري بلا إجحاف بين الناس. ولا يكون ذلك إلا إذا استوت أمامهم الفرص المعيشية بحيث لا يمتاز أحدهم عن الآخر إلا بكفايته الذهنية أو الجسمية. فيجب أن يتساوى الناس في فرصة الإثراء. وذلك باصطناع نظام اشتراكي أو شبيه بالاشتراكي حتى لا يولد واحد غني وآخر فقير"[1].

وفي كتابه (في الحياة والأدب)، الذي صدر عام 1930، يخطو سلامة موسى، في سبيل تغيير موقفه من (ناموس تنازع البقاء)، خطوة أخرى، إذ يستحيل "التنازع" عنده إلى وحش قديم" كامن، بحكم الوراثة، في نفوس البشر ولا يزال حيا في كل فرد منهم، وإن "مهمة الحضارة استئناس هذا الوحش وتذليله"، والسبيل إلى ذلك هو العناية بالوسط فإذا كان سيئاً فإن الأرجح أن الغرائز الشريرة الموروثة تتغلب وتنطلق". أما إذا تمت ترقية الوسط، عن طريق نشر التعليم والحرية وتقليل التفاوت في الثروة، فإن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تذليل ذلك "الوحش"، ولا سيما وأن "العالم كله يسير من التباغض إلى التحاب ومن التنازع إلى التعاون وينهزم الوحش في الإنسان رويداً رويداً"[2]. وهنا نجد سلامة موسى، يستبق، بشكل أولي، الموقف النهائي الذي استقر عليه فيما بعد، عقب نجاحه في الفكاك من تسلط آراء (وايزمان) عليه فهو هنا يؤمن بتأثير الوسط في الإنسان، وانعكاس أي تغيير فيه على سلوك الإنسان، وإن لم يبين الأساس الذي استند إليه في إيمانه بذلك.

ثم خطأ سلامة موسى خطوة أخرى، مبتعداً عن (ناموس تنازع البقاء)، مقلصاً دوره وتأثيره في التطور، في مقاله له نشرها في (المقتطف) غداة الحرب العالمية (الثانية)، التي شهد العالم خلالها ولا شك اشد مظاهر تنازع البقاء هولا وإثارة للصدمة. ولقد جاءت هذه الخطوة من خلال محاولته النظر إلى مفهوم (داروين) عن (تنازع البقاء) في

---

(1) مقدمة السبرمان، ص 27.

(2) في الحياة والأدب، ص ص *130-131*.

إطار العصر الذي عاش فيه والظروف الاقتصادية التي كان مجتمعه يشهدها آنذاك، واعتبار تصور داروين عن تنازع البقاء بمثابة انعكاس للواقع الاقتصادي والقواعد والمبادئ السائدة في المجتمع الذي عاش فيه، إذ يقول: "ولكن المتأمل لهذه النظرية - نظرية تنازع البقاء - وكيف وصل إليها داروين والعصر الذي، عاش فيه وهو العصر الذهبي للمباراة الاقتصادية (ظهر كتاب اصل الأنواع سنة 1859) لا يتمالك من الشعور بأن داروين قد تأثر بالمجتمع التجاري - الصناعي فنقل قواعده ومبادئه إلى الطبيعة ونظر إلى وحشية الغابة من خلال حضارة مانشستر. وقد نظر هوكسلي بعين داروين حيث قال: (الطبيعة حمراء بين الناب والمخلب)"[1]. وعلى الرغم من أن سلامة موسى يشير إلى أن (هكسلي) قد حاول استدارك الصورة المفزعة التي صور بها الكون من خلال دعوته إلى تحدي هذه الوحشية بالسير على مبدأ الحب والتعاون والإخاء، إلا انه - أي سلامة موسى - يؤكد، إزاء دعوة هكسلي هذه "الواقع أننا لا نحتاج إلى هذا التحدي. فإنه في الطبيعة من التعاون والحب أكثر جداً مما فيها من التنازع والقتال"[2]. وهنا يمكن أن نلاحظ تغيرا نوعياً في نظرة سلامة موسى إلى (ناموس تنازع البقاء). إذ أن تنازع البقاء، كناموس، قد تقلص حجم تأثيره وفاعليته وبعد أن كان "ناموساً عاملا شاملاً لا يمكن أن يتحقق أي تطور بدونه جرده سلامة موسى من شموليته وإحالة إلى مجرد حافز يقتصر تأثيره وفاعليته في تنشيط الإنسان على مرحلة معينة من مراحل التطور الاقتصادي. أي، بعبارة أوضح، أن (تنازع البقاء) صار يقترن، في ذهن سلامة موسى، بوضع اقتصادي معين، أو نظام اقتصادي معين هو النظام الرأسمالي، الذي يقوم على أساس المنافسة والمباراة الحرة في الكسب والإنتاج. وإذا كان داروين قد اكبر من شأن (تنازع البقاء) ودوره في التطور، فما ذلك إلا لأنه انساق وراء عواطفه الاجتماعية التي اكتسبها من بيئته ومجتمعه الذي كانت تطغى عليه روح التنافس والتزاحم وكان مشتبكاً في نزاع ضار من أجل خطف

---

(1) المقتطف، مج 107، ج2، ص 114.

وقد عاد سلامة موسى أكد نظرية هذه في كتابة: هؤلاء علموني ص 42.

(2) المقتطف، مج 107، مج2، ص 114.

الأسواق والسيطرة على الشعوب، فحاولت عواطفه هذه بينه وبين رؤية التعاون في الطبيعية لأن الواقع أن البقاء عن طريق التعاون بين الحيوان والنبات أكبر وأوسع من البقاء عن طريق التنازع(1)، بل لا يكاد يكون هناك تنازع في عالم الحيوان بالمعنى البشري الذي نفهمه من هذه الكلمة فالحيوان لا يقتل الحيوان، وإذا ما اشتبك حيوانات في صراع دموي فإن الصراع غالبا ما يكون قصيراً الأجل، ثم انه لا ينتهي دائما بالموت، أما الإنسان فيقتل الإنسان بالملايين لا بمحض طبيعته ولكن باتجاه حضارته أو بما نشا عليه من عواطف اجتماعية(2). وهكذا تقلص - أن لم يكن زال - تأثير (تنازع البقاء)، فلم يعد الناموس العام الشامل الذي يحكم سلوك سائر الكائنات الحية، ولم يعد هو وسيلة البقاء، ولا علة التطور، وفي مقابل ذلك صار تطور الكائنات الحية - وبالأخص الإنسان، يعزى إلى عامل آخر، بدا لفريق كبير من دعاة مذهب التطور ومعتنقيه اشد تأثيراً وأوفى تفسيراً، وبدا لسلامة موسى - وهدا هو الأهم بالنسبة لنا - أكثر ملائمة مع سعيه نحو التوفيق بين اتجاهه التطوري وعقيدته الاشتراكية، وهذا العامل هو: البيئة.

والواقع، أنه كان مما عزز هذا التغيير في فهم سلامة موسى لعلة التطور، تخلصه من تأثير أراء (وايزمان)، الذي رسخ في ذهنه، طوال أربعين سنة، أن لا تأثير لترقية البيئة على ترقية الإنسان لأن التباين في الخصائص والصفات ليس سببه تباين البيئة، بل سببه الوراثة، التي تجري وفقا لقوانين صارمة. ولقد تسنى له ذلك من خلال اطلاعه على نتائج الأبحاث التي قام بها عدد من العلماء المتخصصين في علم الحياة، مثل (فردريك وود جونز) و(ميتشورين) و(ليسنكو).

فقد أثبت (وود جونز) أن البيئة تؤثر في الكائن الحي - حيوانا كان أم إنسانا - إذ هي تولد لديه رجوعاً واستجابات، وهذه تتحول، بمرور الوقت إلى عادات، وللعادات (النافعة) التي يتعودها الكائن الحي لا تلبث أن تنتهي إلى أن تكون

(1) هؤلاء علموني، ص 42.

(2) المصدر السابق، ص 52.

وراثية[1]. أما (ميتشورين) و(ليسنكو) فقد كرسا أبحاثهما من أجل إثبات أن ما يقال عن الوراثة وجمودها، بقانون مندل، وبأن خلاياها خاصة مستقلة عن جسم الحيوان والنبات، وبأن الصفات المكتسبة أو العادات المتكررة في حياة الفرد لا تورث، هذا القول هراء لا أصل له في الطبيعة[2]. وكان سبيلهما إلى ذلك هو محاولة زعزعة الوراثة المتينة في النبات بشيء من التهجين لكي يتسنى له التخلص من القيود الوراثية السابقة ويتهيأ للتأثر بالبيئة الجديدة ثم تعويد النبات على عادات جديدة في غذائه ونموه وهوائه، وهذه العادات لا تلبث أن ترثها أعقابه فيحدث التغير بظهور سلالات جديدة.

وعلى الرغم من أن هذين العالمين قد قصرا تجاربهما على النبات فقط إلا أن ذلك لم يحل دون تعميم نتائجها على الحيوان، نظراً لانعدام الفروق في العوامل الوراثية بين النبات والحيوان. وكانت حصيلة ذلك كله اقتناع سلامة موسى بأن البيئة - (التي تشمل المناخ والغذاء وأسلوب العيش والأمراض والأعداء) تؤثر في الكائن الحي لأن الكائن الحي يستجيب لكل هذه الأشياء بأن يتخذ عادات معينة في المقارنة والملاءمة والرجوع والاستجابات. ثم تتكرر هذه العادات في أبنائه وأحفاده من الأجيال القادمة حتى يثبت وتصير وراثية لها أعضاء معينة تعين والوظائف، ومعنى هذا أن التطور إنما يحدث بتأثير البيئة دون سواها[3].

وبذلك تأكد لسلامة موسى خطأ أراء (وايزمان)، الذي - على حد تعبيره - افسد ذهنه وتفكيره وأخلاقه نحو أربعين سنة، وجعله يتشاءم كثيرا بشأن مستقبل الإنسان[4]. ووجد، بالمقابل، في نتائج أبحاث كل من (وود جونز) و(ميتشورين) و(ليسنكو) أساساً راسخاً لفهم جديد للتطور وعلته.

(1) هؤلاء علموني، ص ص49-50. الإنسان قمة التطورن ص ص47-50.

(2) الإنسان قمة التطور، ص 50.

(3) المصدر السابق، ص 26، ص ص 41-43.

(4) هؤلاء علموني، ص 45، ص53، ص74.

إلا انه ينبغي أن لا يغرب عن بالنا، أنه على الرغم من أن سلامة موسى ينعت هذا الفهم بأنه "فهم جديد"[1] ويوحي بأنه قد توصل إليه بصورة مستقلة، إلا أن حقيقة الأمر، كما يبدو لي، مغايرة لما حاول سلامة موسى الإيحاء به. ذلك أن هذا "الفهم الجديد" لا يعدو عن كونه التخلي عن تعليل داروين للتطور وعزوه إياه أساساً إلى "تنازع البقاء" وتبنى أو بالأحرى الرجوع إلى رأي (لا مارك) في تعليل التطور - الذي كان قد صرح به قبل داروين بخمسين عاما - من أن علة التطور إنما هي العادات التي يتعودها الكائن الحي، بتأثير البيئة والتي تنتهي إلى أن تكون بمرور الزمن، وراثية[2]. ولقد كان (برنارد شو)، منذ بداية إيمانه بنظرية التطور، معارضاً لتعليل داروين للتطور، ومؤيداً لتعليل لا مارك[3]. وأن ما يدعوه سلامة موسى "الفهم الجديد للتطور" لا يعدو عن كونه، في الواقع، فهم برنارد شو للتطور بحذافيره ودون أي تغيير[4]، وبالتالي فإنني اعتقد أن اهتداء سلامة موسى إليه لم يكن بأية حال، بمعزل عن تأثير برنارد شو فيه.

ومهما يكن من أمر، فإن ما يهمنا، هنا، من هذا الفهم الجديد للتطور، إنما هو انعكاساته على الإنسان والبيئة التي يعيش فيها، ومن ثم على مستقبل الإنسان ومصيره في ضوء ذلك. أي بعبارة أخرى، محاولة سلامة موسى اتخاذ هذا الفهم الجديد للتطور وسيلة لملائمة نظرية التطور مع عقيدته الاشتراكية، وجعله سبيلا يفضي بالتطور "بشكل طبيعي" إلى قيام المجتمع الاشتراكي. وما دامت نتائج أبحاث (متشورين) أو (لينسكو) قد أكدت في الوسط الاجتماعي - الذي يشمل نظام الزواج، وتربية الأطفال، والتعليم، والأخلاق والارتزاق والطعام، والسكني، والأمراض - من شأنه أن يؤثر في عادات الإنسان الفرد، ويولد فيه صفات معينة، أو يميت فيه صفات معينة، فإن هذا يعني أننا نستطيع أن نتحكم بصفات الإنسان الوراثية وفق ما نشاء، فالصفات

---

(1) المصدر السابق، ص ص 52-53.

(2) هؤلاء علموني، ص 45. الإنسان قمة التطور، ص 24.

(3) برنارد شو، ص 34، تربية ص 108. هؤلاء علموني، ص 45.

(4) برنارد شو، ص 34. ص 176.

التي نريد له أن يتوارثها نعمل على أن نهيئ في المجتمع الظروف التي تساعد على توليدها، والصفات التي نريد استئصالها منه، نعمل على إزالة الظروف التي تؤدي إلى استمرار توارثها. لأننا إذا كنا مثلا نعيش في بيئة نتزاحم فيها ونتحاسد، ويكافح بعضنا بعضا من أجل العيش، فإن ما نحس به من عواطف كريهة في هذا التزاحم والتحاسد سوف ينتقل غرائز ثابتة في سلائلنا القادمة. لأن مجهودنا في هذا التزاحم هو الآن وظيفي، ولكنه سيستحيل عضوياً في سلائلنا القادمة، وعلى العكس من ذلك إذا كنا نعيش في بيئة تعاونية، تطالبنا بالحب والرفق والتعاون ويستنبط منا أجمل الفضائل فإن ما نمارسه عندئذ كوظيفة يستحيل بعد أجيال إلى غرائز عضوية، فيعيش أبناؤنا بعد آلاف السنين وهم يتعاملون بالحب والرفق والتعاون[1]. ومعنى هذا ببساطة، أن تغيير مسار التطور الإنساني وتوجيهه نحو الاشتراكية إنما هو أمر ممكن، بل وميسور إذ انه لا يتطلب سوى العمل على إشاعة روح التعاون والمحبة والتآخي بين أفراد البشر، وإزالة كل ما من شأنه أن يثير العدوان والأثرة والتنافس والكراهية لديهم.

وهذه هي النتيجة، التي أسفر عنها التلاقح الذي حدث في ذهن، سلامة موسى، بين عقيدته التطورية وعقيدته الاشتراكية. فالتطور اكتسب طابعاً اجتماعياً، وبات يفضي إلى الاشتراكية كنتيجة طبيعية. والاشتراكية غدت المرحلة التطورية اللاحقة التي يحتمها التطور الحضاري للمجتمع الإنساني في هذا العصر.

والواقع أن سلامة موسى، يعتقد بأن الإنسانية قد غدت، مع بداية هذا القرن، على اعتاب مرحلة جديدة من مراحل تطورها، وأن السمة الأساسية لهذه المرحلة هي النزوع نحو "التوحيد"، التوحيد في سائر الشؤون والمسائل التي يشترك فيها البشر، وفي مقدمتها النظام الاقتصادي. فإن اختراع الآلات، واستخدامها في التصنيع على نطاق واسع نتج عنه ازدياد هائل في الإنتاج الصناعي، وهذا بدوره سيؤدي إلى تعميم النظام الاشتراكي في العالم كله[2]. ويعتبر سلامة موسى تطور النظام الاقتصادي، في بلدان

(1) الإنسان قمة ا لتطور، ص ص 52-53.

(2) مختارات سلامة موسى، ص ص 79-80. تربية، 269.

العالم كلها، باتجاه الاشتراكية مسألة حتمية يحتمها الإنتاج الصناعي، فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد أسفرت عن قيام النظام الاشتراكي في "أقصى شرق أوروبا -أي روسيا، واتساع نطاق الحركة الاشتراكية في أنحاء أخرى من أوروبا، حتى انه لم يبق في العالم قطر متمدين إلا وبه حركة اشتراكية قوية مصبوغة بصبغة الوسط الذي نشأت فيه"[1] فإن الحرب العالمية الثانية قد أسفرت عن وصول النظام الاقتصادي الرأسمالي الحر إلى طور الانهيار، ومن ثم فإن مستقبل الإنسانية في ظل هذا النظام الاقتصادي يبدو كالحا ومدعاة للتشاؤم[2]، لأن هذا النظام إنما يقوم على "اقتصاد المباراة بين فرد وفرد، وبين أمة وأمة، اقتصاد المباراة التي تؤدي في النهاية إلى الحرب للاستيلاء على المواد الخامة والأسواق للاستعمار، اقتصاد رأس المال الحر، اقتصاد تنازع البقاء.."[3]

وإزاء ذلك، فإن "الحل الوحيد المعقول" فيما يقول سلامة موسى لتدارك الأخطار التي تتهدد مستقبل الإنسانية، في ظل النظام الاقتصادي الرأسمالي، إنما يقوم في: الاشتراكية - أي أن وسائل الإنتاج الزراعي والصناعي تصبح ملكا للشعب بدلا من أن تكون ملكا للأفراد أو الشركات. وينشأ هذا النظام، كاملاً، في الأمم الصناعية المتقدمة مثل ألمانيا وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية. وينشأ متدرجا في الأمم الذي لم يدركها العصر الصناعي بآلاته وفكرياته. وعندئذ يأخذ التعاون في المعاش مكان المباراة فتزول الأخلاق التي تولدت من المباراة: أخلاق التفاوت الاقتصادي بين فرد وفرد. بحيث يكسب الواحد في اليوم مقدارها ما يكسبه آخر في خمس سنوات. فيكون الحسد والمرض والجهل والجريمة وتزول أخلاق التفاوت بين أمة وأمة. فلا تكون أمة صناعية سائدة وأمة زراعية خادمة. ويزول التوسع الإمبراطوري وخطف الأسواق والمواد الخامة..[4].

---

(1) مقدمة السبرمان، ص 6 مختارات، ص 80 نظرية التطور واصل الإنسان، ص 205.

(2) تربية، ص ص282-283.

(3) المتقطف، مج 117، ج2، ص 117.

(4) المصدر السابق، ص ص 116-117. وانظر أيضا: سلامة موسى عقلي وعقلك (القاهرة دار الكاتب المصري، 1947) ص 150. وأيضاً: مختارات، ص 288.

ولا يقتصر النزوع نحو "التوحيد" على توحيد النظام الاقتصادي لدول العالم وجعله اشتراكيا، بل يشمل أيضا الشؤون والمسائل السياسية والثقافية. ذلك أن تطور وسائل المواصلات والنقل، وتشابك المصالح المتبادلة بين شعوب العالم وازديادها، سيؤديان معا إلى تقريب المسافات وازدياد التواصل بين سكان العام - الأمر الذي سيؤدي إلى تحول دول العالم إلى "ولايات متحدة" في إطار دولة واحدة، تتجه نحو ثقافة واحدة ولغة واحدة[1].

هذه هي المرحلة اللاحقة، التي يتكهن سلامة موسى بأن التطور سيقود الإنسانية إليها. فالإنسانية ستتحول إلى مجتمع واحد يجمعه وطن واحد هو العالم، يخضع لنظام سياسي واحد، بمعنى تحكمه حكومة واحدة (ليست عصبة الأمم التي تشكلت قبل الحرب العالمية الثانية، وهيئة الأمم المتحدة، التي تشكلت بعدها، إلا ارهاصات لها)، وينظم شؤونه الاقتصادية نظام اقتصادي واحد، هو النظام الاشتراكي ويدين أفراد بثقافة واحدة، ويتفاهمون فيما بينهم بلغة واحدة. وعلى الرغم من أن هذه (المرحلة المقبلة)، ما زالت في طور الاختمار، إلا انها عند تبلورها تماماً لن تكون، برأيه، آخر مراحل التطور بالنسبة للإنسانية. لأن مسيرة التطور ستتواصل بعد ذلك، وستمضي بالإنسان إلى مراق أعلى وأعلى، وعلى الرغم من انه يقر بأن الحديث عن ذلك، الآن يمكن أن يندرج تحت باب الغيبيات[2]، إلا انه يرى أن معرفتنا الحالية لاتجاه التطور ومنحاه، منذ ملايين السنين إلى المرحلة الحالية التي وصلها الإنسان، يمكن أن تبرر أو تبيح لنا التكهن بالاتجاه الذي سينحوه التطور في المستقبل البعيد، والتكهن بما سيصير إليه الإنسان عندئذ. وعلى هذا الأساس، ولما كان استقراء مظاهر التطور، منذ ملايين السنين إلى المرحلة الحالية التي بلغها الإنسان، يشير إلى أن الموكب العام للتطور كان يتجه نحو الزيادة في الدماغ، فإننا يمكن أن نستدل من ذلك على أن غاية التطور إنما هي تزايد الوعي أو الوجدان أي أن نتعقل هذه الدنيا، أو هذا الكون،

---

(1) تربية، ص 269-ص145، ص 261. وانظر أيضا: مختارات، ص ص 80-82. اليوم والغد، ص 168. في الحياة والأدب، ص 127. المقتطف مج 103، ج3، ص ص 244-245.

(2) الإنسان قمة التطور، ص 134.

تعقلا موضوعياً يتجاوز انفعالاتنا الذاتية. أي أن نفهم الدنيا على حقيقتها الخارجة عنا وليس وفق إحساسنا الداخلي بها[1]، وفي ضوء ذلك يتكهن سلامة موسى بأن تطور الإنسان في المستقبل إنما سيتجلى في تزايد وعيه إلى الحد الذي يتطابق فيه وعيه مع ما يعيه تمام التطابق، بل وفي اتساع مدى هذا الوعي، في بلوغ وعيه اقصى مداه، بحيث يشمل الكون كله، فيمتلك الإنسان، إذ ذاك، (وعيا كونيا) يعي بواسطته وهو على الأرض، ما يجري في نجوم المجرة. يقول سلامة موسى في هذا الصدد: "أن تطورنا القادم سوف ينحو نحو الزيادة في الوجدان حتى نصل إلى المطابقة. فلا نخطئ المعرفة بحركات الذرة أو إجزائها، بل نتجاوز ذلك أيضا إلى أن نحس إحساسها ويصبح وجداننا كما لو كان "حاسة كونية". حتى إذا كنت على الأرض (وجدت) ما يجري في نجوم المجرة وجدان المعرفة والإحساس الموضوعي[2].

وهكذا تستحيل الحياة وتطورها، عند سلامة موسى إلى "صيرورة" للوعي، من مادة تنطوي على الحياة، إلى "حياة الغيبوبة والغريزة في الخلية الأولى[3] إلى غرائز وانفعالات ذاتية، ثم إلى وعي موضوعي يستقطب الكون كله، حيث يبلغ التطور ذروته وأقصى مداه.

ولنا أن نتساءل هناك وماذا بعد ذلك؟

فيما يتعلق بالإنسان، فذلك اقصى ما يتكهن به سلامة موسى من مسار التطور في المستقبل البعيد، بل الأبعد. أما فيما يتعلق بالحياة، في مجملها، فإنه يرى أن تطورها، لا يلبث أن يأتي يوم، يبدأ فيه بالتباطؤ التدريجي، نتيجة للتغيرات التي يشهدها الكون. ذلك أن أجزاء الكون (الذي كان وحدة أو كتلة واحدة، ثم انفجر واستحال إلى ملايين المجرات الحاوية بدورها ملايين الشموس والكواكب والنجوم) ستستمر (بتأثير قوة الانفجار) في تشتتها وتبددها. وإن ذلك يسري بدوره، على الأرض التي نعيش

(1) الإنسان قمة التطور، ص 134، ص 137.

(2) المصدر السابق، ص 134. وأنظر أيضا: تربية، ص244.

(3) الإنسان قمة التطور، ص 27.

عليها. إذ أن الشمس لا تلبث أن تخمد شعلتها، وعندئـذ تـتقلص، وينجم عـن هـذا التقلص قدر هائل من الحرارة (يزيد أضعاف المرات عن الحرارة التي كانت تشع منهـا قبل أن تتقلص) - الأمر الذي يؤدي إلى إحراق الأرض وعندئـذ تبـدد الأرض ذرات في الفضاء، لا، ليس ذرات، وإنما كسارات الذرات. ومـا يحـدث في شمـسنا وأرضـنا يحدث في جميع الشموس (النجـوم والكواكـب). والأغلـب أنـه سيحدث في وقـت متقارب. وعندئذ يمتلئ الكون بكسارات الذرات فلا يكون فيه نجم أو كوكب[1].

ولكن هل يعني هذا نهاية الكون، وخمود الحياة إلى الأبد؟

يجيب سلامة موسى بالنفي، فهو - على ما يبدو - كان يؤمن بـ(العود الأبـد): إذ أن كسارات الذرات التي استحال الكون إليها، لا تلبث، خلال ألوف الملايـين مـن السنين، أن تتجمع بقـوة الجاذبيـة إذ هـي مهمـا ضـولت اجـسام. ويتجمعهـا تتـألف الذرات. ثم تتجمع الذرات كتلة كتلة. والكتلة الكبيرة تجـذب الكتلـة الـصغيرة. ثـم يعود الكون كله كتلة واحدة من الذرات ولكن هذه الكتلة لا تلبث أن تنفجـر أيـضا، فتنشأ عنها ملايين المجرات، التي تحوي ملايين الشموس والكواكـب والنجـوم، وتبـدأ دورة جديدة للحياة وتطورها وصيرورتها[2].

وهكذا نجد أن سلامة موسى، وهنا المفارقة، يمضي في الرجم بالغيـب وينـساق، وهو الذي نصب نفسه عدواً لدودا لـ"الغيبيات"، نحو "غيبيات" من نوع آخر، ليس فيها ما يجعلها أحرى بالتصديق وأجدر بالتسليم، سوى كونها من وحي العلم.

على أن ما يلفت الانتباه، أكثر من ذلك التشابه الشديد الذي يمكن أن نلاحظـه بوضوح بين أراء سلامة موسى بشأن نظرية التطور ونتائجها المستقبلية وبين ما عرفناه من آراء شبلي شميل في هذا الشأن أيضا. وأننا إذا وضعنا ذلك في اعتبارنـا، وأضـفنا إليه حقيقة أن شميل كان اشد مفكري عصره تحمساً لنظرية التطور، والصوت الأبـرز في الدفاع عنها، وان سلامة موسى قد عرف الشميل عن قـرب في الـسنوات الخمـس

(1) المصدر السابق، ص ص35-36.

(2) المصدر نفسه، ص ص 36-37.

الأخيرة من حياة الأخير. ثم إذا أضفنا إلى ذلك أيضا، أن سلامة موسى كان في غلوه وتطرفه وجرأته وطبيعته المتمردة، أقرب إلى الشميل منه إلى غيره من المفكرين الرواد، ففي حين أن أغلب مقالاته الأولى التي نشرها في (المقتطف) كانت تقابل من قبل محررها (يعقوب صروف) بالنقد والاعتراض، بل وحتى اللوم والتقريع، ناهيك عن انه لم يكن يوافق على نشرها إلا بعد حذف مالا يروق له[1]، فإن شبلي شميل، على العكس من (صروف) أظهر تجاوبا واضحاً مع أولى النشاطات الفكرية التي قام بها سلامة موسى، عقب عودته من أوروبا. حين شرع بإصدار مجلة (المستقبل)، وساهم في الكتابة فيها. أننا إذا وضعنا ذلك كله في اعتبارنا، لا نملك إلا أن نقف موقف الحيرة والاستغراب عندما نجد سلامة موسى يعتبر (يعقوب صروف) و(فرح انطون) - من القوات التي صاغت شخصيتي الثقافية الذهنية. فإن الأول وجهني إلى طريق العلم. والثاني بسط لي الآفاق الأوروبية للأدب"[2] ولا يذكر شبلي شميل في عدادهما، ولا يشير ولو بكلمة إلى تأثيره فيه، بل يكتفي بالإشادة بما كان يتصف به الشميل من "جرأة وذكاء"، وما كان لذلك من قوة الإيحاء والتوجيه في نفسه[3]. بل أن حيرتنا واستغرابنا يزدادان عندما نجد سلامة موسى يقرر محدودية معارف الشميل ويشكك في علميته إذ يصفه بأنه: "كان رجلا كبير الذكاء محدود المعارف. فكان يعتمد على الحجة المنطقية أكثر مما يعتمد على البينة العلمية"[4] وأنه كان "مفكرا أكثر مما كان عالما.

وكان يقنع القارئ بعقله وليس بمعارفه"[5]. موقف يدعو إلى الاستغراب والتأمل. فهنا سابق - (الشميل) ولاحق - (سلامة موسى)، وكلاهما يعزفان النغمة

---

(1) انظر مثلا المقتطف: مج 35، ج6، ص 1181، مج 36 ج2، ص 121- الهامش (1) و(2). مج 36، ج3 ص ص289-291. مج 37، ج3، ص 853= الهوامش ص 906. مج 37، ج4، ص ص 1013-1015. مج 37، ج5، ص 1044، مج 37، ج6، ص 1198. مج 38، ج4، ص 399، مج 40، ج3، ص 237. مج 43، ج2، ص 198.

(2) تربية، ص 62.

(3) تربية، ص 54.

(4) تربية، ص 54.

(5) تربية، ص 227.

ذاتها - نظرية التطور ونتائجها)، ومع اعتراف (اللاحق) باطلاعه على ما لدى (السابق)، إلا انه يحاول التقليل من شأنه، ويتجاهل أو ينكر الأخذ عنه. أهي الغيرة من شخصية الشميل وريادته التي دفعت سلامة موسى إلى تجاهل تأثيره فيه؟ أهي المكابرة حملته على انكار تأثره به وهل يمكن اعتبار إشارته إلى محدودية معارف الشميل والتشكيك بعلميته بمثابة ذر للرماد في العيون لإخفاء مسألة تأثره به؟ في الواقع اننا لا نملك تفسيراً واضحا ودقيقا لهذا الموقف. إلا أن هناك بعض الوقائع التي قد تعيننا على فهم حيثيات هذا الموقف، من جملتها، أن الشميل كان له، باعتراف سلامة موسى[1]، فضل الريادة في الدعوة إلى نظرية التطور. هذا في الوقت الذي كان هاجس سلامة موسى، سواء أثناء وجوده في لندن أو بعد عودته إلى مصر، البحث عن السبل التي تمكنه من أن "ينصب" نفسه رائداً للفكر العلمي وداعية للتطور والنهضة في مجتمعه. وأن الشميل قد نجح في ما فشل فيه سلامة موسى، إذ اكمل تحصيله العلمي ونال شهادة الطب، ثم استزاد تخصصا في باريس ونال - بشهادة صروف أقرب المقربين إليه - بفضل تشخيصاته الطبية الصائبة - صيتاً واسعا زاد من شهرته باعتباره رائداً للفكر العلمي، والداعية الأول لمذهب التطور. هذا في الوقت الذي نعلم فيه ما كابده سلامة موسى من كرب مدرسي خلال دراسته الثانوية التي انتهت به إلى الفشل، بل وفشله حتى حين كان في أوروبا في الانخراط في دراسة منتظمة يحصل من خلالها على درجة علمية ما[2]. وأن الشميل كانت ثقافته علمية الاساس، وهي إذا كان قد شابها بعض الاهتمام بالأدب فلم يكن ذلك إلا عرضيا وهامشياً. في حين أن سلامة موسى كانت ثقافته أدبية في الأساس، وهو حتى حين اهتدى إلى العلم وصار يوليه اهتمامه فإنه ظل يتأرجح ما بين العلم والأدب، حتى أنتهى به الحال - بتأثير (برنارد شو) إلى محاولة الجمع بينهما أو بالأحرى التبشير بالعلم بأسلوب أدبي. وفي ضوء ذلك كله، يمكن القول أن سلامة موسى كان يجد نفسه اكثر ميلا إلى صروف وانطون، وأكثر إنسجاما

(1) مختارات، ص 134، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، ص 219. نظرية التطور واصل الإنسان، المقدمة.

(2) تربية، ص ص87-88. ص 93.

وتآلفا معهما منه إلى الشميل وأنه بالتالي يدين إليهما في تكوين ثقافته أكثر مما يدين إلى الشميل.

ولئن كانت (نظرية التطور) قد استحالت لدى سلامة موسى إلى مفتاح لفهم مغاليق الماضي، ومن ثم، وفي ضوء ذلك، أساساً للتكهن بما ستؤول إليه الحياة في المستقبل، فإنها غدت بالنسبة إليه أيضا بمثابة الأساس (الطبيعي) للرقي البشري، رقي الإنسان الفرد ورقي المجتمع. فتاريخ البشر يؤكد بأن النزوع نحو الرقي والتطور نزوع (طبيعي) كامن في نفوسهم. فالارتقاء والتطور كانا وما زالا وسيظلان سنة الحياة، وبالتالي فإن الجمود إنما يعد جريمة، بل كفرا، لأننا حين نجمد إنما نكفر بسنة الكون مادة وحياة .. [1] ويتعين على أي إنسان يعي ذلك أن يشعر بالمسؤولية تجاه المجتمع الذي يعيش فيه ويمارس دوره في التأثير فيه باتجاه التطور والرقي. وعلى هذا الأساس مضى سلامة موسى داعياً مجتمعه إلى النهوض والتطور، محددا السبيل الذي يتعين على مجتمعه أن يسلكه لكي ينهض ويتطور.

ولكن ما هو هذا السبيل؟ وكيف اهتدى سلامة موسى إليه؟

في كتابه (ما هي النهضة) حاول سلامة موسى الإجابة عن هذا السؤال، من خلال تتبعه لتاريخ ومسار النهضة الأوروبية الحديثة، فلقد كانت أوروبا تعيش طوال "القرون الوسطى" (التي تنحصر تاريخياً بين عام 476 حين سقطت الدولة الرومانية الغربية على يد الجرمان، وفي عام 1453م – حين سقطت الدولة الرومانية الشرقية على يد العثمانيين) [2] – مرحلة انحطاط تجلى في انصراف الذهن البشري عن الفلسفة اليونانية والهندسة الاقليدية والنزعة العلمية الصناعية التي كانت سائدة في روما، وإقباله على الدين والغيبيات في صوامع الرهبان، بحيث غدت السمة الغالبة على التفكير هي الغيبية، أي النظر إلى الأشياء نظرا غيبياً لا يبرره العقل وإنما تبرره العقائد، وعزو الظواهر الطبيعية إلى قوة ما تكمن وراء الطبيعة والإيمان، علاوة على ذلك

---

(1) تربية، ص 120، ص 224. في الحياة والأدب، ص 33. ص ص 123-124.

(2) ما هي النهضة، ص 13.

بالسحر والشياطين وحساب الجمل والتنجيم[1]. ويحدد سلامة موسى مفهومه للانحطاط من خلال حصر دلالة القرون الوسطى: "ما هي القرون الوسطى؟ أي ما دلالتها؟ هي التقيد بالنصوص التي في الكتب الموروثة دون مباشرة الطبيعية بتسليط العقل عليها واستخراج المعارف منها. هي سيادة العقائد على المعارف، والتليد على الطريف. هي الاكتفاء بالثقافة الدينية دون الثقافة المدنية. هي ثيوقراطية الدولة، أي الدولة الدينية دون الدولة المدنية. وكل هذا يؤدي إلى سيادة الرجعية، أي الرجوع بالشعب في عاداته وأسلوب عيشه وتفكيره إلى ما كان عليه أسلافه قبل ألف أو ألفي سنة. ومعنى هذا: الجمود والوقوف عن التطور[2].

ولم يتسن لأوروبا أن تضع حدا لإنحطاطها إلا في القرن الخامس عشر الميلادي حين بدأت أولى بوادر النهضة في إيطاليا، ثم اتسع نطاقها وتسارعت وتأثرها على مدى القرون التالية، بتأثير الحركات التي نشأت بعدئذ في فرنسا، ثم في أنكلترا حتى انتهت بأوروبا إلى ما هي عليه في الوقت الحاضر. وتبعا لذلك فإن النهضة الأوروبية إنما قامت وتحددت وجهتها بتأثير ثلاث حركات:

الحركة الأولى - نشأت في إيطاليا، في القرن الخامس عشر ثم سرى تأثيرها في أوروبا كلها، وكانت تهدف إلى التخلص من سيطرة الكنيسة وحجرها للحرية الفكرية، واستلهام قيم التراث اليوناني القديم.

الحركة الثانية: نشأت في فرنسا، في أواخر القرن الثامن عشر، وسعت إلى تحرير الإنسان من كل أشكال التسلط السياسي والديني من خلال فصل الدين عن الدولة وترسيخ حقوق الإنسان.

والحركة الثالثة - نشأت في انكلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عقب ظهور كتاب داروين (اصل الأنواع)، وكان من شأنها الإرتقاء بالإنسان إلى

---

(1) المصدر نفسهن ص 21، ص ص 25-26.

(2) نفسه، ص ص112، وأيضا، ص 21، ص ص25-26.

مركز السيادة في الدنيا، وتحرير مصيره من أسر الطبيعة، وجعل أمر تحديد مستقبله وكأنه طوع إرادته(1).

وإذا كانت السمة الغالبة على التفكير في مرحلة الانحطاط، وهي "الغيبية" فإن السمة الأساسية لمرحلة النهضة، كما تجلت في الحركات الثلاث التي تخللتها هي: "البشرية"، فهي قد استهدفت تحرير العقل البشري من شتى أشكال التسلط والهيمنة، والاعتماد في فهم الكون وما فيه في التفكير البشري، وما يتوصل إليه من علم مستمد من دراسة الواقع الموضوعي دراسة مباشرة(2).

لقد كانت حصيلة هذه الحركات، مجتمعة، شيوع حرية التفكير في المجتمع الأوروبي، وقد أدى ذلك بدور عالي ظهور عدد من النزعات الفكرية التي كان لها أبعد الأثر في اخصاب الحياة الفكرية في أوروبا وتحديد معالم المستقبل الذي تتجه نحوه، وابرز هذه النزعات: التطور والاشتراكية(3).

هذا هو، برأي سلامة موسى المسار الذي سلكته النهضة في أوروبا، منذ القرون الوسطى وحتى الربع الأولى من القرن العشرين، وهو بدوره ينبي بالاتجاه الذي ستمضي نحوه في المستقبل.

وهو يرى أن مصر كان من الممكن أن تتأثر بهذه النهضة وتواكبها فقد كانت إلى سنة 1517 من أعظم الأمم في العالم حضارة، وكانت التجارة العالمية بين آسيا وأوروبا تلتقي في القاهرة والإسكندرية. وكنا على اتصال بأوروبا. وهو اتصال كان جديراً بأن ينقل إلينا نهضتنا. غير أن الاحتلال العثماني لمصر عام 1517 سرعان ما حرمها من هذه الفرصة وفرض عليها بدلا من ذلك عزلة حضارية وجعلها تعيش في ظلام لا يختلف عن ظلام القرون الوسطى، قرابة ثلاثة قرون، إلى أن جاء نابليون فشرعنا

(1)نفسه، ص ص 22-23. ص ص 85-89.

(2) ما هي النهضة، ص 43، ص 86، ص 92، ص 110. المقتطفن مج 119، ج1، ص 12. هؤلاء علموني، ص ص 153-154.

(3) مقدمة السبرمان، ص ص5-7.

نستأنف اتصالنا بأوروبا والحضارة العصرية[1] ثم جاء (محمد علي) فاعتمد على فرنسا في تمدين البلاد. ومن بعده خطى (إسماعيل) خطوات أوسع هذا السبيل. غير أن محاولة استمداد النهضة الأوروبية ما لبثت أن أجهضت، مرة أخرى في عهد خلفه (توفيق) بسبب الاحتلال الإنجليزي لمصر عام (1882) . فقد أدى انسياق الإنجليز وراء مصالحهم إلى اتباعهم سياسة عادت على مصر بأوخم العواقب: تبوير العقول المصرية بمنع التعليم. وإفقار الأمة بمنع الصناعة. وتعميم الأمراض الدودية بالري الوفير لزرع القطن[2] وكان مما زاد في فداحة الأضرار التي سببها لمصر الاحتلال الإنجليزي، فيما بين 1882 و1919، أن تلك الفترة كانت فترة الاستعجال والترويج للانقلاب الصناعي التاريخي ليس في أوروبا وحدها بل في العالم كله. ونعني في العالم الذي لم ينكب بالاستعمار البريطاني. ولذلك كان تخلفنا عظيما جدا في نتائجه[3] فقد ارتدت مصر إلى الحضيض جهلاً وفقراً وعجزاً.

وفي ضوء هذه الرؤية لواقع المجتمع الأوروبي، إبّان القرون الوسطى والسبيل الذي سلكه للانتقال من مرحلة الانحطاط إلى النهضة، يحدد سلامة موسى رؤيته لواقع المجتمع المصري - والعربي عموماً - وبالتالي يحدد السبيل الذي يتعين عليه أن يسلكه من اجل النهوض والإرتقاء. وهو يقرر ابتداء، أن مصر (والأقطار العربية) تعاني من انحطاط وتخلف حضاري شديد. وفي الوقت الذي أخذت فيه أوروبا، من خلال نهضتها، تمضي بالحضارة الإنسانية نحو مرحلة جديدة أكثر تطوراً ورقياً فإن مصر ظلت تراوح في مكانها، تخيم عليها ثقافة القرون الوسطى، بل وتعاني من مشكلات كتلك التي كانت أوروبا تعاني منها قبل نهضتها[4]. وسبب تخلف مصر عن ركب الحضارة الإنسانية، برأيه هو بقاؤها اسيرة لما يدعوه بالنمط الشرقي - الآسيوي في

---

(1) ما هي النهضة، ص 109. وانظر: المقتطف، مج 114، ج5 ص 387.

(2) تربية، ص 237. وانظر أيضا ص ص 232235. ص 46 ص 73، وأيضا: اليوم والغد، ص ص229-230.

(3) تربية، ص 238.

(4) ما هي النهضة، ص ص 113-114. ص ص 137-138.

طريقة العيش، وفي أسلوب التفكير، وفي فهم العالم وما فيه. فلقد ظل نظامها الاقتصادي قائما على أساس الزراعة التي ظلت تتم بالطريقة ذاتها التي كانت تتم بها منذ أن اكتشفها الإنسان البدائي الذي عاش في آسيا والشرق. ولما كانت الزراعة تمارس بالتقاليد ولما كان تسلط الطبيعة بجوها المتقلب على نمو النباتات يجعل الفلاح يشعر على الدوام بأنه رهن الحظ والصدف - فإن الثقافة التي أفرزها المجتمع الزراعي كان من أبرزها خصائصها مراعاة التقاليد مراعاة شديدة، والركون إلى الغيبيات وإيثار العقائد على المعارف وغلبة أخلاق التدين والإيمان وسيادة الرجل على المرأة[1]، وبمرور الوقت ترسخت هذه الثقافة وأستحالت مقوماتها الأساسية - التقاليد والنظرة الغيبية.. إلى عقبات تعوق النهضة والتطور ويؤدي استمرار تسلطها إلى المزيد من الانحطاط والتخلف عن ركب الحضارة الإنسانية[2].

فالانحطاط الحضاري يقترن برأي سلامة موسى، بالنظام الاقتصاي القائم على الزراعة، بل هو يرى أن أوربا ذاتها عندما كان اقتصادها قائما على الزراعة كانت متخلفة وأنها لم تتخلص من تخلفها إلا بعد أن غيرت نظامها الاقتصادي وتحولت من الزراعة إلى الصناعة[3]. وتبعا لذلك، يتعين على مصر، والأقطار العربية، إذا أرادت التخلص من الانحطاط واللحاق بركب الحضارة الإنسانية أن تقتفي أثر أوروبا في نهضتها وتقتدي بها في كل شيء.

وأول ما يقتضيه ذلك منها، التخلي عن كل ما يربطها بالشرق وبآسيا وثقافتهما. فالمصريين والعرب، ليسوا شرقيين كما انهم ليسوا آسيويين فاسيا إنما تعني لديه الهند وجاوه والصين واليابان[4].

---

(1) ما هي النهضة، ص 119، ص121. تربية، ص 124، 12، 129. مختارات ص 206، ص 273، هؤلاء علموني، ص 15، ص 16.

(2) تربية، ص 270، في الحياة والأدب، ص 76، ص 77. الإنسان قمة التطور، ص 28.

(3) في الحياة والأدب ص 77، ما هي النهضة، ص 117، مختارات ص 273.

(4) اليوم والغد، ص ص9، 126، 231-232، 234، 248-249.

كما يقتضي ذلك منها التخلي عن تقاليد الأجداد والأباء وآرائهم في شؤون الحياة والدين والأدب. بل هو يمضي، في هذا الصدد إلى حد الزعم بأن المصريين المعاصرين والعرب المعاصرين عموماً، لا صلة مباشرة لهم بالعرب القدماء، فإن العرب أمة قديمة يجب أن يكون لها أثريون يدرسونها كما يدرسون آشور أو بابل وأن العربي القديم من الآثار التي ندرسها كما ندرس الفينيقي القديم(1). وما دامت الثقافة العربية التي تعيش مصر في ظلها تجعلها تتنفس هواء شرقيا، فإنه لا مناص، برأيه من الانسلاخ التام عن دائرة الثقافة العربية، دينا وحضارة وأدباً ولغة !!(2)

ويتعين على مصر والأقطار العربية، في مقابل ذلك، أن تولي وجهها شطر أوروبا، تستمد منها حضارتنا بكل تفاصيلها ودقائقها(3). ويبرر سلامة موسى رأيه هذا بالقول، أن ذلك من شأنه أن يعود بمصر، وبالأقطار العربية إلى محيطها (الطبيعي)، وهو يلتمس في بحوث (اليوت سمث) تأييدا لرأيه، فالمصريون القدامى، والعرب القدماء، كانوا في الأصل أمة (غربية) ولا يختلفون، سواء في السحنة أو اللون أو بنية الجسم أو المزاج والنزعة عن الأمم الأوروبية المعاصرة لهم والتي كانت تعيش في إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وأسبانيا. وأن (غربية) المصريين هي التي يسرت على أوروبا اصطناع حضارة المصريين، لأن الأوروبيين وجدوا أن القائمين بهذه الحضارة يمتون إليهم بنسب الدم وقرابة العصب فلم يتوجسوا شرا في بدع المصريين بل نقلوها

(1) اليوم والغد، ص 236، ص ص 243-244، ص 251.

(2) اليوم والغد، ص ص 235-240، ص ص 243-244، ص ص130-131، ص ص126-127، ص 119. وانظر أيضا: في الحياة والأدب، ص 6، ص 60، ص 115، ص 141، ص 173، ص175. وأيضا: مختارات: ص ص 40-41. المقتطف، مج 119، ج1، ص ص 8-13. ولعل ما يدعو إلى الاستغراب أن سلامة موسى، على الرغم من موقفه هذا كان - وظل حتى نهاية حياته - مطلعا إطلاعا حسنا على التراث العربي في مختلف جوانبه، اللغوية والأدبية والعلمية والفلسفية، وأن كتاباته حافلة بالكثير من الاستشهادات والأقوال من هذا التراث. أنظر على سبيل المثال: مختارات، ص 51، ص139. اليوم والغد ص 156. في الحياة والأدب، ص 28. ما هي النهضة، ص 31 - فما بعد، ص 71 فما بعد 79 - فما بعد ص 104-105. تربية، ص ص253-254.

(3) هؤلاء علموني، ص 154.

واصطنعوها وارتقوا بها[1] وبالتالي "فإذا كنا "نحب السير مع أوروبا فليس لأننا والأوروبيين من دم واحد وأصل واحد فقط بل لأن ثقافتنا تتصل بثقافتهم[2].

ولقد ظلت مصر، منذ دخول الاسكندر إليهان تعيش في إطار الحضارة الأوروبية، بل هو يرى أن مصر قد بقيت كذلك حتى بعد دخول العرب إليها، بحكم كون حضارة العرب القديمة امتداد للحضارتين اليونانية والرومانية[3]. وكان من الممكن أن تستمر على هذه الحال لو لم يقع الاحتلال العثماني لها. وخلال القرون الثلاثة، التي استغرقها الإحتلال حدثت الفجوة الحضارية بين مصر وأوروبا، بل زادت اتساعاً، لأنه في الوقت الذي بدأت فيه مسيرة النهضة في أوروبا، ظلت مصر تراوح في مكانها بل تتقهقر باتجاه الانحطاط[4]. ولم يقدر لها أن تعاود اتصالها بالحضارة الأوروبية إلا بعد وصول الحملة الفرنسية بقيادة نابليون. ومن ثم يخلص سلامة موسى من كل ذلك إلى النتيجة التالية: "أننا أمة قد سرنا شوطاً بعيداً في الحضارة الغربية التي هي منها ونحن منها "وإن" حضارتنا هي حضارة أوروبا، والقول بالسير فيها إلى غايتها ليس سوى القول بالتطور والانتقال من الحال الدنيا التي لحن فيها إلى حال عليا[5].

أن القول بالتطور والانتقال من الحال الدنيا على حال عليا إنما يعني بالنسبة إلى سلامة موسى الانتقال من مرحلة الاقتصاد الزراعي إلى مرحلة الاقتصاد الصناعي، والتحول بالتالي من الثقافة التي قوامها الأدب والدين إلى الثقافة التي قوامها العلم والاختراع. فما يميز الغرب عن الشرق، وما يميز المجتمع الأوربي عن المجتمع المصري، والعربي عموماً، إنما هو التصنيع وما يستلزمه ويرتبط به من ثقافة علمية. فكما أفرز

(1) في الحياة والأدب، ص ص 91-92، اليوم والغد، ص ص 8 = 9، ص ص332-333، ص 234. ص 247-248. مقدمة السبرمان. ص 26،

(2) اليوم والغد، ص 234،

(3) اليوم والغد، ص 235، 232، ص ص 247-248.

(4) ما هي النهضة، ص 109. المقتطف، مج 114، ج5، ص 387.

(5) اليوم والغد، ص 239، ص 249.

المجتمع الزراعي ثقافة خاصة به تتلائم مع متطلبات حياة الإنسان في إطاره، فإن المجتمع الصناعي ما شأنه أن يفرز هو الآخر ثقافة خاصة به تتلائم مع متطلبات حياة الإنسان في إطاره. والثقافة التي يفرزها المجتمع الصناعي قوامها العلم، الذي يستحيل إلى أداة لتحرير العقول ودفعها إلى استطلاع والاكتشاف والاختراع، كما يستحيل إلى وسيلة لتجديد المؤسسات والنظم والقوانين والتقاليد والأخلاق وإعادة صياغتها بحيث تتلاءم مع ظروف الحياة في الوسط الصناعي. بل أن العلم يمكن أن يؤدي إلى تطوير الزراعة ذاتها فيجعلها آلية ويضاعف بذلك إنتاجها، وتطوير الأدب فيجعله علمياً وأكثر مساسا بحياة الإنسان واهتماماته[1].

ويصر سلامة موسى على أن نهضة المصريين نهضة حقيقية، تقتضي منهم أقتفاء اثر الأوروبيين في نهضتهم وتقليدهم في كل شيء، حتى في أدق تفاصيل الحياة – في ملابسهم التي ترتدونها[2] وفي طريقة العيش والنظام العائلي، وأسلوب التربية والأخلاق، وفي النظرة إلى الدين والموقف منه، ومن ثم فهو يقول في واحدة من تصريحاته المتطرفة: ".. أجل يجب أن نرتبط بأوروبا وأن يكون رباطنا بها قوياً، نتزوج من أبنائها وبناتها ونأخذ عنها كل ما يجد فيها من اختراعات أو اكتشافات وننظر للحياة نظرها. ونتطور معها في تطورها الصناعي ثم في تطورها الاشتراكي

(1) مختارات، ص 201، اليوم والغد، ص ص 249- فما بعد. في الحياة والأدب، ص ص 5-6، ص ص 68-71، ص ص 77-79. ما هي النهضة، ص 117، ص124 179. انتصارات إنسان، ص 24 - فما بعد، 85-فما بعد، ص 94- فما بعد، ص 98- فما بعد. المقتطف مج 103، ج3. ص 246، ص 248، تربية، ص 128 ص 129، ص261. محاولات، ص 19. المقتطف، مج 114، ج5 ص 387. برنارد شو، ص 8.

(2) مما يثير الاستغراب، في هذا الصدد، أن سلامة موسى كثيراً ما يحث بني وطنه على لبس (القبعة) بدلا من (الطربوش)، بل هو يولي هذه المسألة اهتماما اكبر مما يستحق، ويضفي عليها دلالات لا تنسجم مع الواقع، إذ يرى أن القبعة تبعث فينا العقلية الأوروبية، وأن اصطناع القبعة اكبر ما يقرب بيننا وبين الأجانب ويجعلنا أمة واحدة، وأن القبعة رمز الحضارة يلبسها كل رجل متحضر، وأننا سنبقى في نظر الأوروبيين شرقيين حتى نتخذ القبعة لرجالنا ونسائنا ونعلن انسلاخنا من الشرق انظر: اليوم والغد، ص ص 135 -136. ص ص254-257.

والاجتماعي ونجعل أدبنا يجري وفق أدبها بعيدا عن منهج العرب ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلاتها ونسير مع عمالنا بطرق الإصلاح والبر التي سارت عليها نرسل أولادنا إليها ليتعملوا علومها ويتخلقوا بأخلاقها[1].

ذلك هو، برأي سلامة موسى السبيل إلى نهضة مصر (وغيرها من الأقطار العربية): أن تخلع ثوبها (الشرقي) وترتدي ثوبا (غربياً) وكما هو واضح، فإن لفظتي "شرق" و"غرب" لا تعنيان لديه هنا، دلالة جغرافية، بل تعنيان طابعا حضارياً أو "نزعة" أو "أسلوب حياة" قائم على أساس نمط معين من أنماط الإنتاج الاقتصادي، وتشبهان في معناهما الاصطلاحي معنى لفظة "الهيلينية" في الدلالة على الطابع اليوناني للحضارة القديمة[2]. ولما كانت الحضارة الإنسانية قد شهدت تعاقب نمطين رئيسيين من أنماط الإنتاج الاقتصادي: النمط الزراعي اليدوي البدائي، والنمط الصناعي الآلي المتطور، فإن لفظتي "شرق" و"غرب" بقدر ما هما تعنيان "طابعا حضارياً"، تعنيان أيضا طورين من أطوار الحضارة الإنسانية: الطور الزراعي، الذي يقترن بالشرق والذي شهدت آسيا، وما زالت تشهد، أبرز الأمثلة عليه، والطور الصناعي، الذي يقترن بالغرب والذي شهدت أوروبا، بعد عصر النهضة، وتشهد الآن، ابرز الأمثلة عليه[3].

وما النهضة والتطور، برأيه سوى الانتقال من التطور الزراعي - الشرقي الآسيوي إلى الطور الصناعي - الغربي - الأوروبي. وهذا الانتقال يقتضي التخلي عن الثقافة التي تلازم الطور الأول، والتي قوامها الأدب والدين، وتبني الثقافة الجديدة، التي تناسب الطور الثاني، والتي قوامها العلم والاختراع والاكتشاف. وبرأي سلامة موسى، أن هذا الانتقال أمر ممكن وميسور، بل أنه محتوم لا بد منه[4]، فهو لا يستدعي سوى أن تجعل مصر الحضارة الغربية الأوروبية الصناعية، وثقافتها العلمية نموذجا وقدوة وتتنوع على منوالها وتتلبس لبوسها. ومن هنا خلص سلامة موسى إلى

(1) اليوم والغد، ص 241، ص 253.

(2) ما هي النهضة، ص 115.

(3) انتصار إنسان، ص 32.

(4) انتصار إنسان، ص 29.

تخطئة رأي الشاعر الإنجليزي (رديارد كبلنغ) الذي ضمنه بيت الشعر المشهور الذي قاله: "الشرق شرق الغرب غرب ولن يلتقي الأثنان"، ففي رأي سلامة موسى أنهما يلتقيان[1]، ووسيلة التقائهما هي العلم والصناعة، أي أن يأخذ الشرق بالثقافة العلمية والحضارة الصناعية لأوروبا الغربية.

ولنا، هنا، أن نتساءل: ترى ما تصور سلامة موسى عن العلم؟

مما يثير الاستغراب، أن سلامة موسى، على الرغم من كونه قد كرس كل حياته تقريباً من اجل الدعوة إلى الأخذ بالعلم والاستهداء به، لم يحاول شرح تصوره عن العلم بشكل مباشر وصريح ومحدد. وغاية ما تسعفنا به ما تضمنته كتاباته من نتف وأقوال في هذا الشأن، هو: أن العلم وسيلة وليس غاية، وأن قوامه المعرفة التي يتم التوصل إليها عن طريق التجربة والاختبار، وأن قيمة هذه المعرفة رهن بمدى قابليتها للتطبيق العملي، أي باستحالتها إلى صناعة وتكنولوجيا[2]. ومعنى ذلك أنه كان متأثرا، في تصوره عن العلم، بإزاء (فرانسيس بيكون). فالعلم قوة، يستخدمها البشر في تسخير الطبيعة لخدمتهم، والعلم وسيلة لرقي البشر ورفاههم، والعلم، بالتالي هو التكنولوجيا. ومع ذلك، فإننا يمكن أن نلاحظ انه لم يحدد، بشكل حاسم، ماهية العلاقة بين العلم والصناعة، وإيهما علة للآخر. بل ان أقواله في هذا الخصوص تتسم بالتناقض. ففي حين نراه تارة، يتحدث عن العلم باعتباره الأساس النظري الذي تقوم عليه الصناعة، نراه، تارة أخرى يشير إلى عكس ذلك معتبراً العلم ثمرة من ثمار البيئة الصناعية[3].

ويمكن القول، أنه لو كان سلامة موسى قد اقتصر في سياق دعوته للنهضة، على القول بأن السبيل إليها يقوم في العلم والصناعة، وأنه لا بد، بالتالي من أن يأخذ

---

(1) في شهر نيسان (إبريل) من عام 1930 عقدت في الجامعة المصرية مناظرة بين سلامة موسى وعباس محمود العقاد بشأن هذا البيت ومضمونه، وقد أيد العقاد الرأي الذي تضمنه البيت ونال 228 صوتاً، في حين عارضه سلامة ونال 132 صوتا. انظر وانتصارات إنسان، ص24-33.

(2) ما هي النهضة، ص 36، ص ص 56-69. تربية، ص 126.

(3) قارن ما يقوله في: ما هي النهضة، ص 139، ص 124. مع ما يقوله في ص 118.

مصر، وغيرها من الأقطار العربية، بهما، لكي تنهض وتترقى، لما كان قوله مثار اعتراض، بل لكان استوجب التأييد. غير أن المبررات التي التمسها لذلك ودعوته إلى تنكر المصريين لكل ما يصلهم بماضيهم، بدعوى أنه من مخلفات "الشرق" و"آسيا" و"أمة العرب القديمة"، وأن المصريين غرباء عن كل ذلك لأنهم كانوا في الأصل "غربيين أوروبيين"، ومن ثم دعوته، بالمقابل إلى استمداد نسغ الحياة في شتى مناحيها ومظاهرها من الحضارة الأوروبية وتلبس لبوسها، فذلك كله ما لا يمكن قبول صدوره من مفكر علمي. ذلك أن العلم شيء وتزييف الحجج الاثنولوجية واكسائها ثوباً علمياً شيء آخر. بل انه هو ذاته يؤكد تهافت هذه المبررات حين يقول، في معرض رده على رأي (رديارد كبلنغ)، أن "النزع البشري واحد وان اختلفت السلالات"، وأن التجارب قد اثبتت أن الأفراد المنحدرين من مختلف السلالات" يتساوون في الذكاء وان دعوى افضلية الغرب على الشرق أو غير الشرق من هذه الناحية هي دعوى باطلة لم تؤيد ببراهين[1].

ثم إذا كان على المصريين، والعرب عموماً، تقليد أوروبا في نهضتها، فهل يتطلب ذلك منهم التنكر كليا لماضيهم؟ هل احتاج الأوروبيون، لكي ينهضوا، إلى أن يتنكروا لماضيهم؟ المعروف أن النهضة الأوروبية قد بدأت، وهنا أيضا ثمة مفارقة، بالعودة إلى الماضي واستلهام قيمه ومعاييره. ومعنى هذا ببساطة، إنه إذا كان الحاضر سيئاً، وإذا كان في بعض جوانبه امتداداً للماضي، فإن ذلك لا يعني مطلقا أن الماضي سيء كله ويجب قطع كل صلة به. وعلاوة على ذلك ألا يمكن أن تستمد مصر من أوروبا حضارتها الصناعية وثقافتها العلمية، وتبقي مع ذلك، على ما يدعوه "شرقيتها" و"آسيويتها"، أعني: عقيدتها الدينية، وتقاليدها وأعرافها الاجتماعية قيمتها الأخلاقية، ولغتها "المعقدة"؟ وها هي اليابان: تجسيد مثالي، ونموذج واضح لهذه المعادلة، فهي لم تضطر للتضحية حتى بأبسط عناصر ثقافتها وتراثها الموغل في القدم، ولحقت، مع ذلك، بركب الحضارة الأوروبية، إن لم تكن قد سبقته؟

(1) انتصارات إنسان، ص 27.

ويبدو لي أن هذا الموقف لا يعدو عن كونه مظهراً من مظاهر الشطط الذي انساق إليه سلامة موسى في مطلع حياته، كرد فعل لاكتشافه مدى سعة الهوة الحضارية التي تفصل بين بلاده وبين أوروبا الغربية، وما لبث أن تراجع عنه. بدليل أن المتتبع لكتاباته اللاحقة يمكنه أن يلاحظ أن دعوته إلى 'التغريب' التام، بهذا المعنى الشامل، قد خفتت بمرور الوقت، حتى صارت تتركز في أخريات أيامه على الأخذ بالعلم والصناعة الغربيين فقط. بل أن تنامي قناعاته الاشتراكية ما لبثت أن جعلته يراجع موقفه من الحضارة الغربية وينظر إليها من زاوية أخرى. فالحضارة الغربية باتت تتراءى له على أنها قائمة على أساس المنافسة والمباراة وأنها لهذا السبب ذات طبيعة عدوانية استعمارية، ولا تصلح، بالتالي لأن تكون نموذجا تحذو مصر حذوه في نهضتها. بل ينبغي على مصر وغيرها من الدول الناهضة، أن تقاومها وتتصدى لعدوانها واطماعها وإن كان في الحضارة الغربية ثمة شيء يمكن أن تستفيد منه مصر وتأخذه عنها فهو: العلم والصناعة، ولكن شريطة أن تستخدمهما كسلاح في مقاومة عدوان الحضارة الغربية ونوازعها الاستعمارية، وجعلهما في الوقت ذاته وسائل تعجل من اتجاه المجتمع نحو الاشتراكية. فهو يقول في ختام آخر طبعات سيرته الذاتية قبيل وفاته (عام 1958): 'ولست أنا من عشاق هذه الحضارة الغربية بدليل أنني اشتراكي. فهي حضارة المباراة والاشتراكية حضارة الغربية بدليل أنني اشتراكي. فهي حضارة المباراة والاشتراكية حضارة التعاون. ولكن لأن هذه الحضارة الغربية عدوانية استعمارية، يجب أن نقاومها بأسلحتها. وأعظم هذه الأسلحة هو العلم والصناعة. مع اتجاهنا نحو الاشتراكية'[1]. موقف جديد يبدو فيه سلامة موسى، بلا شك أكثر تفهماً لطبيعة المرحلة الحضارية التي يشهدها العصر، وأكثر تفهما لواقع مجتمعه وأساس معاناته وسبيل إزالة هذه المعاناة، أين منه موقفه الأول المشتط.

(1) تربية، طبعة عام 1958، ص 289.

والواقع أن التغيير لم يقتصر على موقفه من الغرب والحضارة الغربية وسبيل مصر إلى النهضة، بل شمل أيضا موقفه من الدين والدعوة إلى العلمانية - إحدى المعالم البارزة للنهضة الأوروبية التي دعا إلى اقتفاء أثر الحضارة الغربية فيها.

ويمكن أن نستدل من كتاباته، أنه تدرج في موقفه من الدين، بداء من الإنكار الصريح إلى الإيمان الشديد بما أسماه "الدين الضميري" أو "الديانة البشرية". ففي بداية تفتق وعيه كان موقفه من الدين يتسم بالفتور، إذ على الرغم من انه قد أنشئ نشأة مسيحية إلا أن الكنيسة القبطية كانت، أيام طفولته وصباه في جمود لا يحمل على الحماسة أو يبعث الولاء أو يربي الضمير"[1]. وكان من نتائج هذا التخلخل في عاطفته الدينية أن وجد نفسه، في فترة مراهقته، مهيئاً لإخضاع الغيبيات المألوفة للتساؤل والشك، الأمر الذي انتهى به بمرور الوقت، إلى أن يتخذ من الدين موقف الإنكار والرفض. وفي فترة شبابه، وعقب اطلاعه على نظرية التطور، ثم بعد سفره إلى اوروبا واطلاعه على منشورات (جمعية العقليين) و(الجمعية الفابية)، ولا سيما مؤلفات (فولتير) و(نيتشه) و(ويلز) و(برنارد شو)، فإن ذلك زاده يقيناً بالأفكار، بل صار ينظر إلى الدين في ضوء نظرية التطور مقتنعا بأن الدين شأنه شأن أي شيء آخر في الحياة، قد سرى عليه التطور، بدءا من السحر مروراً الوثنية وانتهاء بالتوحيد وأن الدين، بالمعنى السائد له - لما ينطوي عليه من "غيبيات" - عقبة تحول دون تطور المجتمع الإنساني. ولهذا فإنه، إنسياقا وراء هذه النظرة للدين، جعل في مقدمة أهدافه الدعوة إلى نشر المادية والإلحاد وإلى إحلال عقيدة التطور محل العقيدة الدينية السائدة[2].

(1) تربية، ص 245.

(2) مقدمة السبرمان ص ص 5-6. ص 21. المقتطف: مج 37 ج4، ص ص 1012-1013. مج 37، ج6، ص 1197 مج 38، ج4، ص ص 398-399. مج 58، ج4 ص 38، ج4، ص ص 398-399. مج 58، ج4 ص 393. انظر مقالاته في مجلة (المستقبل). ويعكس وصفه لملخص كتاب - (نشوء فكرة الله) لـ (جرانت الين) موقفه هذا من الدين. انظر: تربية، ص ص 243-244.

غير انه ما لبث، حين بلغ حوالي الأربعين من عمره، أن تخلى عن موقفه السلبي الرافض هذا من الدين. وتكشفت كتاباته التي نشرها عقب الحرب العالمية الأولى عن نظرة اكثر موضوعية إلى الدين، يمكن إجمالها فيما يلي:

1- إن الإنسان روحاني بطبعه، بدليل أنه ما من أمة راقية على وجه الأرض تخلو من دين ومن البلاهة أن نظن أن إنساناً يمكنه أن يكون كافراً معطلا لا يؤمن بشيء[1].

2- أن النظر الديني كان، في الأصل، نظراً علميا لا شائبة فيه يقبل الجدل والتمحيص وأنه لم يغدُ قطعياً جازا إلا عندما قصرت وسائل التحقيق عند الإنسان الأول، وعندما رأت طبقة الكهنة أن من مصلحتها أن تروج العقائد الدينية، وتحالفت مع السلطة الحاكمة، فنشأ من جراء ذلك ما يسمى بالإضطهاد الديني.

3- أن الدين بحد ذاته، ليس ضد العلم كما انه لا يهدف إلى اضطهاد العلماء وإنما الاضطهاد يرجع إلى الكهنة، وهؤلاء بدورهم لا يمكنهم أن يضطهدوا أحدا ما لم تكن السلطة بأيديهم. فالاضطهاد لم ينشا إلا حين تحالف رجال الدين مع رجال السياسة، أو عندما صارت الدولة، والدين جسماً واحداً، بل أن واقع التاريخ تشير إلى أن شغف رجال السياسة بالدين واسماءهم إياه سلاحاً لأرباب الناس هو أكثر من شغف رجال الدين بالحكم[2].

4- طالما أمكن النظر إلى ماضي الدين، في ضوء نظرية التطور، فإنه يمكن بالمثل، النظر إلى مستقبله أيضا في ضوء نظرية التطور. ومعنى هذا، بعبارة أخرى، أنه إذا كان التطور ناموساً عاما يسري على كل شيء في الحياة، بما في ذلك الدين، فإنه من البلاهة أن يقال أن روحانية الإنسان غير قابلة للتطور[3].

5- إذا كان من غير الممكن إخضاع الدين، بالمعنى السائد، للتجديد والتطور، بسبب الاعتراضات الشديدة التي يثيرها رجال الدين والكهنة فلا سبيل أمام المؤمنين

(1) اليوم والغد 116. حرية الفكر، ص 171.

(2) حرية الفكر، ص ص 24-25، ص 37.

(3) اليوم والغد ص 118، 168 مختارات، ص 172. حرية الفكر، ص 172.

بالتطور والذين يشعرون بضرورة التدين حتى لو أنكروا الدين الذين نشأوا عليه- لا سبيل أمامهم سوى استنباط دين جديد يتناسب مع ناموس التطور ويلائم ظروف العصر[1].

وتبعا لذلك كله خلص سلامة موسى إلى التمييز بين نوعين من الدين:

- دين رسمي تقليدي، يتمثل في الأديان السائدة بين الناس، والتي توارثوها عن الأباء والأجداد، والتي يرى أن الإيمان بها يكون أما عن تسليم وتصديق أو عن خوف وضعف.
- دين ضميري فردي، ينشأ لدى الإنسان الفرد استجابة للغريزة الدينية التي في نفسه، وينبع الإيمان به من الضمير الذي يقرر للإنسان صلته بالكون ومدبره[2]. معتبراً هذا النوع من الدين بمثابة الدين الجديد الذي ينسجم مع ما بلغته الإنسانية من تطور ويستجيب لاحتياجات الإنسان التي استحدثتها ظروف العصر.

ولكي لا يتدخل القيمون على (الدين الرسمي) في حياة معتنقي (الدين الضميري)، فإنه يدعو إلى *تجريدهم من أية سلطة تمكنهم من ذلك، أي انه يدعو إلى* الفصل بين الدين والدولة[3].

وفي حوالي الستين من عمره خطا سلامة موسى خطوة أخرى باتجاه النظر إلى الدين نظرة موضوعية، إذ أن كتاباته، التي نشرت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، تكشف ليس فقط من تعاطفه مع الأديان وإكباره لها، بل تشير أيضا إلى استعداده من تعاليم الأديان قيمة وآماله بشأن الإنسانية ومستقبلها. فإذا كانت العلوم المختلفة. قد ساهمت في تكوين نظرته الشاملة للكون والحياة والإنسان، فإن الأديان، جميعها، ساهمت في تعيين طبيعة علاقته بالكون والطبيعة والإنسان. ومن ثم فقد تبلورت ذلك

(1) اليوم والغد، ص ص 168-169.

(2) حرية الفكر، ص 98. اليوم الغد، ص 240، في الحياة والأدب ص ص 55-57.

(3) حرية الفكر، ص 24، ص 25. اليوم والغد، ص 253، محاولات ص 235، هؤلاء علموني، ص ص 19-20.

كله في ضميره في صيغة (ديانة) خاصة تجمع بين الدين والفلسفة (ديانة بشرية) تستبعد (الغيبيات)، وتؤمن بالرقي البشري القائم على التطور، تستلهم قيمها ومعاييرها من الكتب المقدسة كلها، وعلاوة على ذلك من كتب الفلسفة والتاريخ والأدب، (ديانة) جوهرها - كما هو جوهر الأديان جميعها - هو الحب والحب هو اتجاه وسلوك هو الاستطلاع الدائم للكون والرغبة النهمة في المعرفة، ثم هو التعاون والتسامح"[1].

ويمكن أن نلاحظ، في ختام حديثنا عن النزعة العلمية عند سلامة موسى، أن المحورين اللذين استقطبا تفكيره، واستأثرا باهتمامه منذ بداية تكوينه الفكري: أعني - مذهب التطور والمذهب الاشتراكي، ظل هذا شأنهما حتى نهاية حياته. وإذا كان قد لاحظ، في بداية تكوينه الفكري، وجود بعض التعارض بينهما، فإن مسيرته الفكرية اللاحقة قد شهدت محاولات دائبة من أجل التوفيق والتأليف بينهما، والوصول، من خلال ذلك إلى تصور شمولي عن الكون والحياة والإنسان - ماضية ومستقبله. ويمكن إدراك التغيرات التي طرأت على مفهومه لنظرية التطور، ومفهومه للنهضة ومفهومه للدين، في سياق تلك المحاولات. فكما لاحظنا أنه عمد إلى تغيير موقفه من (ناموس تنازع البقاء) وتجاهل تأثيره في التطور، ملتمسا عوضا عنه، علة التطور في تأثير البيئة والوسط في الكائن الحي. وعلى الأخص، الإنسان، وإبراز تأثير التعاون في التطور، لا لشيء إلا لكي يتجه بمذهب التطور نحو الوجهة التي أملاها عليه مذهبه الاشتراكي، حيث يكون مستقبل الإنسان في ظل التعاون أرحب وأكثر مدعاة للتفاؤل. كما انه غير تصوره عن سبيل مجتمعه إلى النهوض والارتقاء، متراجعاً عن دعوته الأولى إلى اقتفاء أثر الحضارة الغربية في كل خطواتها، مؤكداً في مقابل ذلك، بأن السبيل الأمثل الذي يتعين على مجتمعه أن يسلكه لكي يهض ويترقى، إنما يكون بالاقتصار على استمداد العلم والصناعة الغربية واستخدامها بما يعجل في اتجاه مجتمعه نحو الأخذ بالنظام الاشتراكي، كما انه غير أيضا، نظرته إلى الدين، متخليا عن موقفه

(1) تربية ص 253. وانظر أيضا: ص ص 242- فما بعد، ص 109 وأنظر كذلك سلامة موسى، كيف نسوس حياتنا بعد الخمسين، (القاهرة، المطبعة العصرية، ط2، 1958) ص ص 80-83. عقلي وعقلك، ص 215. هؤلاء علموني، ص 28. ص 150. برنارد شو، ص 176.

الذاتي الإنفعالي السلبي الأول، مؤكداً، بدلا من ذلك، على أن الغاية التي تصبو إليها الأديان جميعا، فيما يخص مستقبل الإنسانية لا تختلف عن ما تتطلع إليه الحركات الإصلاحية الحديثة - وتحديداً الاشتراكية: أي "العيشة الطيبة". في كل هذه التغيرات كان سلامة موسى مسوقاً بدافع من مذهبه الاشتراكي، حتى أننا يمكن أن نشبه مذهب التطور الذي آمن به بالسفينة التي أبحر بها عقله وشبه المذهب الاشتراكي بالربان الممسك بدفة تلك السفينة المتحكم بتوجيهها.

وسواء أكان سلامة موسى قد نجح في محاولته التوفيق بين المذهب التطوري والمذهب الاشتراكي أم أخفق، فإن مجرد محاولته تلك تعد أمرا جديراً بالاعتبار لأنه يعد دليلا على أن تفاعلا مع التيارات الحديثة في الفكر الأوروبي لم يقف عند حد التلقي والتأثر، بل تجاوز ذلك إلى حد التمثل ومحاولة المزج بينهما وتطعيم بعضها مع بعض وصولا إلى صيغة جديدة لها.

الفصل السادس

جميل صدقي الزهاوي (1863- 1936)

الفصل السادس

جميل صدقي الزهاوي (1863ـ1936)

لم يعرف تاريخ العراق الحديث مفكرا، تضاربت حوله الأقوال واختلفت بشأنه الآراء والأحكام، مثل جميل صدقي الزهاوي(*). وإذا، أردنا أن نلتمس لذلك سببا،

(*) ولد جميل صدقي الزهاوي في 18 حزيران 1863، في بغداد، من أبوين كرديين. أما والده فهو مفتي بغداد محمد فيضي الزهاوي ويرجع نسبه إلى أمراء السليمانية (البابان)، وقد لقب بالزهاوي لأن والده (أي جد الزهاوي) عاش فترة من الزمن في بلدة (زهاو) حين عاد إلى مسقط رأسه السليمانية اشتهر بالزهاوي. وأما والدته، واسمها (بيروز)، فهي من أسرة كردية وجيهة. ولقد انتزعه والده منذ نعومة أظفاره من والدته وأخوته واختاره لكي يعيش في كنفه ويشرف هو على تربيته. تلقى تعليمه وفقا للطريقة الوحيدة التي كانت معروفة في مجتمعه آنذاك، فذهب إلى (الكتاب)، ثم بعد أن أكمل قراءة القرآن الكريم ألحقه والده بمدرسة (صومعية) درس فيها (علوم الأولين)، حتى إذا شب تتلمذ على والده لفترة من الوقت. وفي عام 1884 (حين بلغ الحادية والعشرين من عمره) عين مدرسا بالمدرسة السليمانية ببغداد. وفي عام 1886، حين لم يكن - على حد تعبيره - ألا شابا يتظاهر بالاستياء من وضع الحكومة عينته الحكومة العثمانية عضوا في مجلس المعارف ببغداد. وفي عام 1888 عين مديراً لمطبعة الولاية ومحررا للقسم العربي في جريدة (الزووراء) الرسمية وفي عام 1890 عين عضو في محكمة استئناف بغداد. وفي 1896 سافر إلى الأستانة مارا في طريقه بمصر حيث مكث أسبوعا ثم واصل سفره مبحراً إلى الأستانة وبعد أن أمضى في الأستانة مدة سنة، أرسلته الحكومة بإرادة سلطانية إلى اليمن واعظاً عاماً وعضوا في الجمعية الإصلاحية. وبعد تسعة أشهر دعي للعاصمة بإرادة سلطانية. وقد أدى اختلاطه عقب عدوته، بمعارضي الحكومة ومجاراته إياهم في انتقاد السلطان عبد الحميد وسياسته إلى (نفيه) - على حد تعبيره - بعد أشهر إلى بغداد مع تخصيص راتب شهري له قدرة (15) خمسة عشر الف قرش. وبعد إعلان الدستور العثماني عام 1908، انضم إلى (جمعية الاتحاد والترقي)، وصار يخطب في الناس مؤيدا، ثم سافر إلى الأستانة، حيث عين (أستاذا للفلسفة الإسلامية والأدب العربي) في جامعة الأستانة. وبعد سنة أصيب بمرض اضطره للعودة إلى بغداد حيث عين (أستاذا للمجلة) في مدرسة الحقوق ببغداد.

وفي عام 1910 أدى نشره لمقالة دافع غيبها عن المرأة، في جريدة (المؤيد) المصرية إلى إثارة ضجة كبيرة، وعلى حد تعبيره اشتهر بها الزهاوي شهرة كبيرة فعزل من وظيفته. وكان أثناء شغله وظيفة أستاذا في مدرسة الحقوق، قد انتخب لعضوية البرلمان العثماني نائباً عن لواء المنتفق (الآن - محافظة ذي قار)، ثم اعيد انتخابه نائبا عن بغداد. وبعد سقوط بغداد واحتلال القوات البريطانية للعراق عام 1917، عين عضوا في (اللجنة التي تدبر أمور المعارف)، ثم رئيسا (لجنة تعريب القوانين). وفي عام 1921 ألغيت لجنة تعريب القوانين واستقال بدوره من عضوية اللجنة التي تدبر امور المعارف. وحين شرعت سلطات الاحتلال البريطاني تعد العدة لإجراء انتخابات (المجلس التأسيسي)، أراد الزهاوي ترشيح نفسه، إلا انه حين لاحظ أن مواقف أولي الأمر لا تبشر باحتمال فوزه أو تكليفه بوظيفة ما قرر سحب ترشيحه، وأعلن عن نيته (الهجرة) إلى مصر ردا على ما لاقاه من تجاهل وإهمال من قبل أولي الأمر في بلاده، وحرمانه من خير بلاده. وفي عام 1924 سافر إلى مصر مارا في طريقه إليها بدمشق وبيروت. وبعد أن أمضى في القاهرة بضعة اشهر جعلت ظروفه المالية وغلاء الأسعار في القاهرة، يفكر في مغادرتها ولقد دفعه إلى التعجيل بذلك ردود الأفعال التي أثارتها قصيدة له نشرها في (السياسة الأسبوعية)، وشكك فيها بخلود الروح فعاد إلى بغداد. وفي 1925 عين عضوا في مجلس الأعيان. فشغل هذه الوظيفة مدة أربع سنوات. وبعد أن أمضى السنوات الأخيرة من حياته يعاني من استفحال علله وإسقامه توفي في 23 شباط 1936.

وللزهاوي مؤلفات عديدة، نثرية وشعرية، مطبوعة ومخطوطة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: المؤلفات النثرية:

أ- المطبوعة:

1- الكتب:

- كتاب الكائنات، القاهرة، مطبعة المقتطف، 1896.

(ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن الزهاوي كان قد ألف قبل هذا الكتاب رسالة اسماها (الفلسفة العليا)، إلا انه رأى أن فصولها الكتاب رسالة أسماها (الفلسفة العليا)، إلا انه رأى أن فصولها غير مرتبة على النسق المطلوب ومن ثم فإنه بدأ بتأليف (كتاب الكائنات) وادخل فيها بعض مطالب الأولى (يعني رسالة الفلسفة العليا) إتماما للفائدة انظر كتاب الكائنات ص 225).

- الفجر الصادق على منكري التوسل والكرامات والخوارق، القاهرة، مطبعة الواعظ، 1905م - 1323هـ.

- الجاذبية وتعليلها، مدينة السلام (بغداد)، مطبعة الآداب، 1326هـ-1910م.

=

- المجمل مما أرى، القاهرة، المطبعة العصرية، 1342-1924.
- مسرحية ليلى وسمير، بغداد، 1927 (وأنت قد نشرت أولا في مجلة لغة العرب، السنة الخامسة، الجزء العاشر (تموز - 1927) ص ص 580-608.

2- المحاضرات:

- حكمت إسلامية درسلري (دروس الفلسفة الإسلامية)، وهي الدروس أو المحاضرات التي ألقاها حين كان أستاذا للفلسفة الإسلامية في جامعة الأستانة، ثم نشرت في مجموعة (دار الفنون).
- محاضرة فلسفية: وهي محاضرة ألقاها على جمع من طلبة وأساتذة الجامعة العثمانية عام 1908، ثم نشرت باللغة التركية، في مجلة (آشياق).
- نظرة في الشعر: وهي محاضرات ألقاها على مديري المدارس عام 1922، ثم نشرت في مجلة (اليقين) التي كانت تصدر في بغداد - في أجزائها = 8، 9، 12، 14، 16، 17، 18، 19، 20.
- محاضرة في الشعر: وهي محاضرة ألقاها في المعهد العلمي عام 1922 وقد نشرت في كتاب (سحر الشعر) لروفائيل بطي، الذي صدر في القاهرة عام 1922، ص ص 17-83.

3- الرسائل والمقالات:

- رسالة الخيل وسباقها - وقد نشرت على شكل مقالتين متسلسلتين في مجلة (الهلال) المصرية، السنة الخامسة، ج2، (15 سبتمبر 1896) ص 52 - ج3 (أول اكتوبر 1896) ص 97.
- رسالة الخط الجديد، 1896 (وكانت قد نشرت أولا كمقالة في مجلة (المقتطف) مج 30، ج10 ص 738.
- التولد الذاتي - مقالة نشرها في المقتطف، مج 20، ج12ص 900.
- الصوت وسد الأذان - مقالة نشرها في (المقتطف)، مج 21، ج2 ص 126.
- العربية وطريقة جديدة لتعلمها - مقالة نشرت في المقتطف: مج 30 ج5 ص 392.
- رسالة الحمام القلاب - وقد نشرت على شكل مقالة في المقتطف: مج 33 ج8 (أغسطس 1908) ص.
- تفاصيل فتنة الأستانة بعد الدستور - مقالة نشرها، بتوقيع (عالم فاضل في الأستانة) في جريدة المقطم) المصرية.
-النور والدماغ - مقالة نشرها في المقتطف، مج 35، ج، ص 631.
- مثل أرضنا في السماء - مقالة نشرها في المقتطف، مج 37، ج4 ص 962.
- القوى العاقلة - مقالة نشرها في المقتطف، مج 37ـ ج6 ص 1149.

- المرأة والدفاع عنها - مقالة نشرت في جريدة (المؤيد) المصرية وبعددها 6138 الصادر بتاريخ 2 شعبان 1328 الموافق 7/ أغسطس/ 1910.
- الجاذبية وتعليلها - تعقيب على رأي المقتطف في كتابه (الجاذبية وتعليلها) نشر في المقتطف مج 38، ج3. ص 282.
- الجذب والدفع العام - تعقيب نشره في المقتطف، مج 39، ج1 ص90.
- رسالة الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية - وقد نشرت على شكل مقالات متسلسلة في المقتطف: مج 41، ج1 ص 26. ج2 ص 113-ج3(ستمبر 1912) ص 221.
- كلمة في الشعر - نشرت كمقدمة للجزء الثاني من كتاب (شعراء العصر) للدكتور محمد صبري السريوني، القاهرة، 1912.
- نقد قصيدة شوقي - مقالات متسلسلة نشرها (بتوقيع شاعر عربي كبير) في جريدة (العراق) - البغدادية، في أعدادها الصادرة في 31/ 5/ 923 و2/ 6/ 923 و8/ 6/ 1923 وكرسها لنقد قصيدة أحمد شوقي في رثاء إسماعيل صبري باشا.
- رد على نقد - مقالات متسلسلة نشرت في جريدة (الأمل) العراقية في اعدادها الصادرة في 20 و22 كانون الأول 1923.
- الأدب وادعياؤه - مقالة نشرها في جريدة الاستقلال العراقية الصادرة في 6/ 1/ 1924.
- غلطات المنتقد - مقالة نشرها في جريدة (الاستقلال) العراقية بعدديها الصادرين يومي 7 و8/ 1/ 1924.
- الشعر المرسل - مقالة نشرها في جريدة السياسة(العراقية) بعددها الصادر يوم 29/ 5/ 1925.
- الشعر المرسل والرد على ناقديه - مقالة نشرها في جريدة (العالم العربي) العراقية بعددها الصادر يوم 11/ 6/ 1925.
- الرصافي - سلسلة مقالات نشرها (بتوقيع ابن جلا) في مجلة (الفيحاء) الدمشقية في أعدادها المرقمة (100-114) - الصادرة خلال الفترة ما بين 7/ 8/ 925 و8/ 1/ 926.
- النهضة الشرقية الحديثة - مقالة نشرها في مجلة (السياسة الأسبوعية) المصرية بعددها الصادر يوم 22اكتوبر 1927.
- بالعقل لا بالعاطفة - حول رد الأستاذ العقاد: مقالة نشرت في مجلة السياسة الأسبوعية) بعددها الصادر يوم 10 ديسمبر 1927.
- نقد شعر أحمد شوقي - مقالات متسلسلة نشرها (بدون توقيع) في مجلة (لغة العرب) العراقية ابتداء من العدد الصادر في نيسان 1928.

- ديوان العقاد - مقالات متسلسلة نشرها (بدون توقيع) في مجلة (لغة العرب) ابتداءا من العدد في نيسان 1928 وحتى العدد الصادر في أيلول 1828.
- رسائل الزهاوي - مجموعة رسائل كتبها الزهاوي ردا على استفسارات وجهها إليه الأديب المصري أحمد محمد عيش خلال عامي 1932-1935. وقد نشرها الأديب المذكور في مجلة (الكاتب المصري): مج4، العدد الصادر في 15 ديسمبر 1946، ص 452، والعدد الصادر في 16 يناير، 1947، ص 609 والمجلد السابع - العدد الصادر في 25 اكتوبر 1947.
- ويمكن أن نضيف إلى ذلك المقالات التي نشرها الزهاوي في المجلة الأسبوعية التي أصدرها عام 1926، وهي مجلة أدبية علمية انتقادية أسماها (الإصابة) صدر العدد الأول منه يوم الجمعة 10 أيلول 1926، وبعد ستة أعداد أوقف إصدارها.
- وعلاوة على ذلك هناك مقالات أخرى ذكرها الزهاوي في ترجمة حياته التي كتبها بخط يده ونشر الرشودي صورة لها وهي:
- الفرق بين لغة القرآن ولغة الجرائد - مقالة نشرها في مجلة (النبراس)، السنة الثانية، الجزء الثالث.
- قواعد الكلام العربي - مقالة نشرها في (النبراس)، السنة الثانية الجزء الثالث.
- لغة الكتابة ووجوب اتحادها باللغة المحكية- مقالة نشرت في (المؤيد) بعددها 6140 سنة 1910.
- الراديوم - مقالة نشرها في مجلة (لغة العرب).
- اشتقاق كلمتي (قريش) و(الخليفة) - تعقيب نشر في مجلة (المقتطف).

ب- مؤلفاته النثرية - المخطوطة:

1- كتاب (خطرات الفلسفة) - ذكره الزهاوي في ترجمة حياته كتبها بخط يده واشار إلى انه في بضع مجلدات.

2- اشراك الداما - رسالة تضم (1200) لعبة من العاب الداما (1000) منها من مستنبطاته.

3- كيف نبصر - رسالة ذكرها في ترجمة حياله..

4- تسهيل القواعد العربية - رسالة ذكرها في رسائله إلى احمد محمد عيش.

ثانيا: مؤلفاته الشعرية:

أ- المطبوعة:

=

1- الكلم المنظوم، بيروت، المطبعة الأهلية، 1327هـ/ 1908م (وقد اعيد طبعه ضمن - ديوان جميل صدقي الزهاوي، عني بنشره وترتيبه د. محمد يوسف نجم، القاهرة، مكتبة مصر، 1955 - الجزء الأول).

2- رباعيات الزهاوي، بيروت، مطبعة القاموس العام، 1924 (وقد أعيد طبعه ضمن - ديوان جميل صدقي الزهاوي الذي نشره د. محمد يوسف نجم، أيضا).

3- ديوان الزهاوي، القاهرة، المطبعة المصرية، 1924 - (وقد أعيد طبعه ضمن - ديوان جميل صدقي الزهاوي، بيروت، دار العودة، 1979).

4- اللباب، بغداد، مطبعة الفرات، 1928.

5- ثورة في الجحيم - قصيدة طويلة نشرها في مجلة (الدهور) البيروتية عام 1931 (ثم أعاد نشرها في آخر ديوانه (الأوشال) عام 1934.

6- الأوشال، بغداد، مطبعة بغداد، 1934 (وقد أعيد طبعه ضمن ديوان جميل الزهاوي، بيروت دار العودة، 1979).

7- الثمالة، بغداد، مطبعة النفيض الأهلية، 1939.

8- النزعات - وكان قد انتهى من نظمه قبل عام 1924 إلا انه خشي عواقب نشره لما فيه من آراء تخالف العقيدة الإسلامية، لذا فقد أودعه لدى (سلامة موسى). وقد ظل الديوان مخطوطاً حتى وفق في العثور عليه الاستاذ (هلال ناجي) ونشره ضمن كتابه - الزهاوي وديوانه المفقود، القاهرة، دار العرب، 1963.

- وعلاوة على هذه الدواوين فقد ترجم الزهاوي رباعيات الخيام نثراً وشعراً ونشرها في بغداد، مطبعة الفرات، 1928.

ب- مؤلفاته الشعرية المخطوطة:

- عيون الشعر - تضم زهاء (2000) بيت اختارها الزهاوي من الشعر العربي في عصريه الجاهلي والإسلامي وشرحها. وقد نشر نماذج منها في الصحف المحلية في حينه، كما انه أورد أمثلة منها في محاضرته (نظرة في الشعر) وسيما في القسم الرابع منها.

أنظر: هلال ناجي، الزهاوي وديوانه المفقود (القاهرة، دار العرب 1963) ص ص 19-24، ص ص 48-72، د. ماهر حسن فهمي، الزهاوي، المؤسسة المصرية العامة للنشر والتأليف، سلسلة أعلام العرب - 37، 1964) ص ص 148، 161، عبد الحميد الرشودي، الزهاوي دراسات ونصوص (بيروت، دار مكتبة الحياة 1966)، ص ص 25-68 ص ص155-204. عبد الرزاق الهلالي، الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1982) ص ص 28-44-65-78، 99-101-111-136-220-267-283-343-396.

فأننا سنجد أن بعض السبب يكمن في شخصيته الفريدة المتعددة الجوانب وبعضه الآخر يكمن في المرحلة التاريخية التي قدر له أن يعيش خلالها. فلقد اطل الزهاوي على معاصريه باعتباره: عالما وفيلسوفا، وشاعراً. ومنذ بداية إطلالته، كرس جهوده، من خلال أوجهه الثلاث هذه، من أجل ترويج أفكار وآراء جديدة غير مألوفة في مجتمعه. فبعد أن مضت على مجتمعه قرون عديدة استسلم أفراده أثناءها لسبات فكري، يجترون خلاله ما توارثوه عن أجدادهم من أفكار وآراء، عمد الزهاوي، من خلال نثره وشعره إلى هز مجتمعه وتحريكه وإيقاظه من سباته. أداته في ذلك العلم العصري وما جد فيه من أراء ونظريات. ولذلك ليس غريبا أن تتضارب الآراء حول الزهاوي، وأن تثير دعوته الطارئة إلى العلم وما جاء به من آراء جديدة توخز المستلمين للسبات ردود أفعال شديدة، غاضبة مستنكرة. ولقد كان من شأن هذه الحيثيات أن جعلت الزهاوي رائداً للتفكير العلمي في العراق.

لقد تضافرت أسباب عديدة لكي تجعل العراق من بين الأقطار العربية الخاضعة للدولة العثمانية، أشدها تخلفا. وفي الوقت الذي شهدت فيه بعض الأقطار العربية القريبة منه كسوريه ومصر، منذ أواخر القرن الثامن عشر، بوادر نهضة حضارية، فإن العراق ظل بمنأى عن مظاهر هذه النهضة وأثارها. ويمكن القول أن الموقع الجغرافي للعراق الموقع الجغرافي لكل من سورية ومصر، وإطلالهما على البحر الأبيض المتوسط، يسر لهما الاتصال، عبر سبل وقنوات عديدة بالشرب واستمداد مظاهر حضارته، فإن بعد العراق عن المنافذ البحرية الحيوية جعله يعيش في عزلة، بل أن عزلته زادت بعد أن تحولت الممرات التجارية، بين الشرق الأقصى وأوروبا، بعيداً عن العراق عقب افتتاح قناة السويس (عام 1899)[1]. ومن ثم فقد قدر للعراق أن يتخلف، ليس عن ركب الحضارة الغربية وحسب، بل وحتى عن ركب النهضة الذي بداء مسيره في كل من سورية ومصر.

(1) ماهر حسن فهمي، مصدر سابق، ص ص 11-14.

ولقد شمل هذا التخلف سائر مناحي الحياة - الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فالاقتصاد ظل قائما على الزراعة، وهذه كانت تتم بوسائل وأساليب بدائية متخلفة[1]، وسوائل المواصلات بدائية جدا، والمجتمع تطغى عليه عادات وتقاليد بالية جدا تقيد أفراده. أما الثقافة فقد كانت حالة أشد تخلفا، فالأمية متفشية بين الغالبية العظمى من أبناء البلاد[2]. ولا وجود لمدارس حديثة أو وسائل عصرية للثقافة، كالمطبعة والصحفية، بل كانت الثقافة الوحيدة السائدة في الأوساط المتعلمة هي الثقافة التقليدية وتقتصر وسائل نشرها على المساجد والمدارس الدينية. التي لا تدرس إلى علوما محدودة، تقادمت فيها الكتب وتكاثرت عليها الشروح[3].

وعلى الرغم من أن العراق قد شهد، على يد الوالي مدحت باشا (1822-1882)، محاولة للإصلاح والتحديث، تركت أثرها في مختلف جوانب الحياة - الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إلا أن قصر الفترة التي تولى فيها هذا الوالي إدارة شؤون العراق (1869-1872) وعدم متابعة الولاة الذين تولوا من بعده إدارة شؤون العراق نهجه في الإصلاح والتحديث، حالات دون أن ينهض العراق نهضة حقيقية أو أن يبلغ ما بلغته سورية ومصر.

وفي إطار هذه الظروف ولد (جميل صدقي الزهاوي) في عائلة دينية معروفة في بغداد، حيث كان والده (محمد فيضي الزهاوي) مفتيها وقد تلقى تعليمه الأولي، وفقا للطريقة المعتادة في أيامه، فالتحق في حوالي الرابعة أو الخامسة من عمره بالكتاب، حيث تعلم تلاوة القرآن وحفظه. وبعد أن انتهى من ذلك أودعه والده - على حد تعبيره - مدرسة صومعية غير قانونية أتلفت فيها أكثر من اثنتي عشر سنة في تحضير

---

(1) د. يوسف عز الدين، تطور الفكر الحديث في العراق، (بغداد، دار المناهل، 1976) ص ص21-23.

(2) ماهر حسن فهمي، مصدر سابق، ص ص 14-15. يوسف عز الدين، مصدر سابق، ص ص 7، 14-16.

(3) يوسف عز الدين، مصدر سابق، ص ص 8-9. ماهر حسن فهمي مصدر سابق، ص 30.

العلوم القديمة على النسق المعتاد[1]. ولقد اشتملت العلوم القديمة التي عكف على دراستها خلال هذه الفترة من حياته، على مبادئ الصرف والنحو والمنطق وشيئاً من البلاغة، وهذه درسها على يد بعض العلماء من تلامذة والده. إلا انه حين وجد أن هؤلاء باتوا لا يشبعون نهمه ولا يقنعونه بأجوبتهم عن تساؤلاته ما لبث. أن تركهم ومضى يلتمس المزيد من العلم لدى والده.

والواقع أن والده كان له الدور الأساس في تثقيفه وتكوينه الفكري، من خلال تيسيره له سبل التعرف على التراث العربي الإسلامي - الأدبي والفكري، ولعل للعلاقة الوثيقة والمتميزة التي جمعت بينهما تأثيراً في ذلك. فلقد انتزعه والده من والدته، ومن بين أخوته، منذ نعومة أظفاره، لكي يعيش معه في بيت منعزل، يشاركه غرفته الخاصة، بل ويشاركه فراشه. وقد أخذ والده على عاتقه أن يربيه تربية خاصة متبعا هواه، وكان هواه الأدب وكان شاعرا بالفارسية والعربية، ويحب على وجه الخصوص شعر المتنبي والخيام والفردوسي. وقد حبب إليه نظم الشعر منذ طفولته، وكان يصلح له اوزان ما ينظمه. ويشجعه على حفظ أحسن الشعر[2].

وبعد أن شب الزهاوي عاد إلى التتلمذ على والده ثانية، فقرأ عليه ديوان المتنبي وتفسير البيضاوي وشرح المواقف[3].

وتعكس كتابات الزهاوي - النثرية والشعرية - تأثراً واضحاً بالتراث الفكري العربي الإسلامي. ويتجلى هذا التأثير في مظاهر عديدة، من جملتها محاولة استلهام مضامين بعض آيات القرآن الكريم. فلقد أقر الزهاوي، صراحة، بأن أحب الكتب

---

(1) زهاوي زادة جميل صدقي أفندي، كتاب الكائنات (القاهرة، مطبعة المقتطف، 1896) ص 5. وأنظر أيضا: المقتطف، مج20، ج5، ص 365. عبد الحميد الرشودي، الزهاوي: دراسات ونصوص (بيروت، دار مكتبة الحياة، 1966)، رسائل الزهاوي إلى احمد محمد عيش، ص 30-31.

(2) رسائل الزهاوي إلى احمد محمد عيش، نقلا عن: الرشودي، مصدر ص ص 29-30، ص 64.

(3) رسائل الزهاوي، نقلا عن (الرشودي)، ص ص30-31.

الإسلامية إلى هو القرآن[1]. وثمة دلائل تشير إلى أن صلته بالقرآن الكريم كانت وثيقة خلال مراحل حياته فهو قد تعلم، في طفولته أثناء التحاقه بالكتاب "قراءة جميع أجزاء القرآن"[2] ثم حين شب قرأ على والده "تفسير البيضاوي". وعندما تثقف، في مرحلة ملاحقة من حياته، بالعلوم العصرية، لم تنقطع صلته بالقرآن، بل استمرت، ان لم تكن قد تعمقت من خلال محاولته التوفيق بين مضمون بعض آيات القرآن وحقائق العلوم الحديثة، بدليل أن هناك ما يشير إلى أنه كان، في الثلاثينات من عمره آخذا.. في تفسير القرآن المجيد مطبقاً آياته المنيفه على حقائق العلوم الحديثة"[3]. ولعل ما يدل على أن الزهاوي قد حاول ذلك، بالفعل، أنه، في مقالته (مثل أرضنا في السماء) التي نشرت في (المقتطف)، لم يكتف بإثبات (نظريته في الناموس الدوري العام) بحجج (علمية)، بل حاول أن يلتمس مصداقيتها. في آيات القرآن الكريم حين قال.. هذا وفي القرآن العظيم دليل على صدق هذا العود فإنه يقول (كما بدأكم تعودون) ويقول (كما بدأنا أول خلق نعيده) ولا يخفى ما في قوله أول خلق من العموم فإنه يدل على أن هذا العود ناموس دوري يشمل كل الموجودات ولا يختص بالإنسان وحده[4]. إلا أن الزهاوي خشي على ما يبدو، أن يؤدي مضيه في هذا السبيل إلى إثارة ردود أفعال شديدة من قبل رجال الدين، لذا لم يكرر الجاهرة بمحاولته بعد ذلك. وتكشف كتاباته في مرحلة كهولته، عن استمرار صلته بالقرآن وتأثره بمضامين آياته يدل على ذلك محاولته في رباعياته استلهام حكميات القرآن الكريم أو نظمها شعراً"[5]، وتأثره في قصيدته الطويلة (ثورة في الجحيم) بما ورد في القرآن الكريم عن معراج النبي محمد ﷺ

---

(1) المصدر السابق، ص 63.

(2) المصدر ذاته، ص 30.

(3) المقتطف، مج 20، ج5، ص 366.

(4) المقتطف، مج 37، ج4، ص 966.

(5) سليم طه التكريتي، الزهاوي، مجلة (الكتاب) المصرية عدد يونيه 1949، ص ص 70-77 (نقلا عن: هلال ناجي، الزهاوي وديوانه المفقود، ص 305).

واستعارته الكثير من الألفاظ والصور الواردة فيه، في وصف الجنة وجهنم[1]. كما أن من مظاهر تأثره بالتراث الفكري العربي الإسلامي، إعجابه ببعض مذاهب علم الكلام الإسلامي، وتحديداً مذهب المعتزلة، وتبنّيه، باعترافه آراءهم في بعض المسائل[2] ولعله يعني ببعض هذه المسائل - النزعة العقلانية التي طغت على تفكيره، وانعكست، بالتالي، على كتاباته النثرية والشعرية بوضوح[3].

---

(1) د. جميل سعيد، الزهاوي وثورته في الجحيم، (القاهرة معهد البحوث والدراسات العربية، 1968) ص ص 62، 68، 71، 72 75. وانظر أيضا: د. داود سلوم، اثر الفكر الغربي في الشاعر جميل صدقي الزهاوي (بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1984) ص72.

(2) رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي) ص 63.

(3) انظر، مثلا، كتاب (الكائنات) ص ص 11، 17، 56، 57، 67 72، 110، 116، 166، 167، 177، 179، 189، 199، 200، 201، 209، 216، أنظر مقالته المعنونة (التولد الذاتي)، المقتطف، مج 20، ج12، ص ص 902، 903. ومقالته المعنونة (مثل أرضنا في الشماء): المقتطف، مج37، ج4، ص 962.

وأيضا - كتابه: الجمل مما أرى، (القاهرة، المطبعة العصرية 1342-1924)، ص ص48، 63، ص65 - حيث يصف نفسه بأنه نذير العقل. وأنظر أيضا مقالته: (بالعقل لا بالعاطفة - حول رد الأستاذ العقاد). المنشورة في مجلة (السياسة الأسبوعية) المصرية بعددها الصادر في 10 ديسمبر 1927 (نقلا عن: عبد الرزاق الهلالي مصدر سابق ص 291. أما أشعاره فتعكس هي الأخرى نزعته العقلانية، أورد فيما يلي بعض الشواهد التي تدل على ذلك:

قوله في (الكلم المنظوم):

فقد صرح الأعلام من علمائنا ... بما دونوا من كتبهم وتكلموا
بأن دليل العقل في كل مشكل ... هو السيف في تحكيمه الأمر يحسم
وأن دليل النقل أن كان مانعا ... يؤول بالعقل الذي هو احكم

أنظر: الزهاوي، ديوان جميل صدقي الزهاوي، (عني بنشره وترتيبه: د. محمد يوسف نجم، القاهرة، مكتبة مصر، 1955) الجزء الأول: الكلم المنظوم، ص 154.

وقوله في الرباعيات:

دع المحال وكلم ... بلهجة المستدل
ما كنت اقبل إلا ... ما ليس يأباه عقلي

أنظر: الزهاوي، ديوان جميل صدقي الزهاوي)طبعة/ نجم): الجزء الاول - الرعيات، ص 272.

وهنا أيضا يمكن أن نتلمس دور والده في تكوينه الفكري، ولا سيما في الموقف الذي اتخذه الزهاوي من تيارات الفكر الإسلامي، فلقد مر بنا أن من جملة الكتب التي

= ---

وقوله في (الديوان):

العقـل يهـدي المـرء في إدلاجـه　　أمـا سـرى فكأنـه مـصباح

وقوله أيضا:

عـول علـى مـا يـراه العقـل مفتكـرا　　ولا تعـول علـى المـشهود والخـبر

أنظر الزهاوي، ديوان الزهاوي (القاهرة، المطبعة العصرية، 1343-1924) ، ص 379، ص 389.

وقوله في (النزعات):

مـا كنـت اقبـل إلا　　مـا لـيس يأبـاه عقلـي

وقوله أيضا:

مـا قلـت شـيئا بفمـي　　إلا وعقلـي ملـهمي

انـا ابـن عقلـي وحـده　　تنبـىء عـني كلمـي

بـه اهتـديت في شـبا　　بـي، مثلمـا في هرمـي

أنظر - النزعات (ط/ هلال ناجي) ص ص 310، 350.

وقوله في (الاوشال):

أنـت يـا عقـل في جميـع حيـاتي　　سـند ينتهـي إليـه اعتمـادي

وإذا كانـت حاجـة لـي إلى هـا　　د، فيـا عقـل انـت ذاك الهـادي

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ دار العودة) - الأوشال، ص 252 وقوله في قصيدته الطويلة (ثورة في الجحيم):

غيرانـي ارتـاب في كـل ماقـد　　عجـز العقـل عنـه والـتفكير

انظر: الأوشال، ص 298.

وقوله في (الثمالة):

خـضعت لعقلـي في حيـاتي كلـها　　ومـا كنـت يومـا خاضـعا لعـواطفي

وقوله أيضا:

على العقـل في كـل الأمـور المعـول　　ولـولا لم ينحـل للمـرء مـشكل

وما العقل في الإنسان إلا ابـن رأيـه　　تولـد فيـه أخـرا وهـو أول

وللعقـل أنـوار بهـا يهتـدى الفتـى　　وابهـج بـأنواع لهـا العقـل يرسـل

أنظر: الثمالة (بغداد، مطبعة التفييض الأهلية، 1939) ص 48، ص ص 65-66.

قرأها على والده 'شرح المواقف'، بل هو قد أشار إلى أن والده كان يشوقه إلى تحصيل علم الكلام 'لاكون عالما متكلما'[1]. ويبدو أن والده كان يرى أن أصالة الفكر الإسلامي تتجلى في مذاهب المتكلمين دون تعاليم الفلاسفة، بدليل أن الزهاوي قد وقف - وليس من المستبعد أن يكون ذلك بتأثير والده - موقفا سلبيا من الفلاسفة المسلمين، إذ نراه ينفي أن يكون 'للمسلمين فلسفة خاصة، بل كل ما هنالك اتباع لارسطاليس وتأييد لأقواله أو الأخذ به وكأنه وحي منزل'[2].

كما أن من مظاهر تأثره بالتراث الفكري الإسلامي، إعجابه الشديد بالشاعر عمر الخيام، ولا سيما في شعره الفلسفي[3]، وما أظهره فيه من تقلب بين الشك واليقين. ولقد وصفه في قصيدته الطويلة (ثورة في الجحيم) بـ'العظيم'[4]. ومما لا شك فيه أن اعجاب الزهاوي هذا قد بدأ منذ صغره ونشأ بتأثير والده، الذي كان يتقن الفارسية (وعلمه إياها) ويحب كما عرفنا شعر الخيام. ولقد حاول الزهاوي، في كهولته - باعترافه - محاكاة الخيام في رباعياته[5] واقتفاء خطاه في مجونه وحكمته وشكه ويقينه[6]. بل أن حبه للخيام قد دفعه إلى ترجمة رباعياته عن الفارسية، نثرا ونظماً[7] في أربعة أيام[8].

---

(1)الزهاوي، الكائنات، ص 5.

(2) رسائل الزهاوي، نقلا عن (الرشودي)، ص 63.

(3) ديوان الأوشال، المقدمة: ص و

(4) الزهاوي، ثورة في الجحيم الأوشال 310.

(5) الزهاوي، ديوان جميل صدقي الزهاوي (ط/ نجم) ج1، الرباعيات، المقدمة، ص 179.

(6) انظر أمثلة على ذلك في: هلال ناجي، مصدر سابق، ص 79- فما بعد وأيضا: صلاح الماهي: الزهاوي في أوائل أيامه وأواخرها مجلة (الرسالة) العدد 195، مارس 1937 (نقلا عن هلال ناجي ص 299). وأيضا: امين الريحاني، قلب العراق (نقلا عن الرشودي ص 479).

(7)جميل صدقي الزهاوي (مترجم)، رباعيات الخيام (بغداد، مطبعة الفرات، 1928).

(8) ماهر حسن فهمي، مصدر سابق، ص 238.

كما أن من جملة مظاهر تأثره بالتراث الفكري الإسلامي، إعجابه ببعض آراء (الحلاج) ولا سيما مذهبه في (وحدة الوجود). وعلى الرغم من أن الزهاوي لم يشر إلى ذلك صراحة، إلا أن هناك ثمة ما يبرر القول بأن (الحلاج) كان من جملة المؤثرات التي ساهمت في إيمان الزهاوي بمذهب (وحدة الوجود) فالزهاوي قد عرف (الحلاج)، واطلع على آرائه، يدل على ذلك إقحامه إياه - ضمن من اقحم - في (جحيمه)، بل وانطاقه إياه، وساهم المجال له لأن يخاطب الله - جل وعلا - ويعاتبه فقد قال الزهاوي في قصيدته المطولة (ثورة في الجحيم)، في سياق استعراضه للشخصيات التي بدا لعلاقة لاقاها في (الجحيم)[1]:

ورأيـت الحـلاج يرفـع منـه الطـر ... ف نحـو السـماء وهـو حسـير
قـائلا أنـت الله وحـدك قيـو ... مـا، وأمـا الأكـوان فهـي تبـور
أنت من حيـث الـذات لـست كـثيرا ... غـير أن التجليـات كـثيرة
أنـك الواحـد الـذي أنـا منـه ... في حيـاتي شـرارة تـستطير
وبـه لـي بعـد الظهـور خفـاء ... ولـه بـه بعـد الخفـاء ظهـور
لم شـئت العـذاب لـي؟ ولمـاذا ... لم تجرنـي منـه وأنـت المجـير؟
كـان في الـدنيا القتـل مـنهم نـصيبي ... ونـصيبي اليـوم العـذاب العـسير
قلـت: أن المقـدور لا بـد منـه ... أو حتـى أن اخطـأ المقـدور

على انه مما يلاحظ، أن الزهاوي قد حاول، لا سيما في كتاباته النثرية، أن يضفي على مذهبه في (وحدة الوجود) طابعاً علميا بأن أقامه على نتائج العلوم

---

(1) الزهاوي، ثورة في الجحيم، الأوشال / ص 312، ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن الأستاذ (فؤاد عباس) كان نوه - عرضا - بشيء من هذا القبيل، حين أورد في مقالة له عن الزهاوي (نشرت في مجلة الكاتب/ السنة الاولى، العدد/ 2) أبياتا من شعره، ولاحظ أنها تذكر بأقوال الحلاج عن وحدة الوجود. أنظر الرشودي مصدر سابق، ص 301.

الحديثة، مما يعني أن هناك، فيما عدا (الحلاج) مصادر أخرى استقى مذهبه في وحدة الوجود منها. فما هي هذه المصادر؟

هذا السؤال سنرجئ الإجابة عنه مؤقتا لحين الحديث عن المؤثرات المعاصرة التي ساهمت في تكوينه الفكري.

وعلى الرغم من لهجة الرضى التي تشوب حديث الزهاوي عما تعلمه على يد والده، وفي ضوء توجيهه، من "العلوم القديمة" أو "علوم الأولين"، إلا انه لم يشأ أن تقتصر ثقافته عليها وحدها، لا سيما وأن بعض وسائل الثقافة العصرية التي أوجدها (مدحت باشا)، في إطار محاولته الإصلاحية في العراق، وعلى وجه التحديد جريدة (الزوراء) التي إصدرها عام 1869، قد ساهمت في إخراج العراق عن عزلته الحضارية، وأوجدت نوعا من التواصل بينه وبين دول العالم الأخرى المتحضرة. والأهم من ذلك انها جعلت "قرّاءها يعرفون أن هناك علوما أخرى ومعارف غير العلوم الدينية التي يعرفها"[1]. ومن ثم فلا غرابة في أن يشعر الزهاوي، على الرغم مما حصله من ثقافة تقليدية، بأنه "أصم أبكم لا داعي ما يدور في العالم تمدن ويحدث فيه من كشف مفيد وترق جديد"[2] وان يتطلع، بالتالي، إلى التعرف على "العلوم الحديثة" أو "علوم المتأخرين".

وإذا كان والده قد اضطلع بدور الموجه والمشير في تكوين ثقافته التقليدية، فإن مجلة (المقتطف) قدر لها أن تضطلع بالدور ذاته في تكوين ثقافته الحديثة أو العصرية[3].

(1) يوسف عز الدين، مصدر سابق، ص 29، وانظر أيضا ص 25.

(2) المقتطف، مج 20، ج5، ص 365.

(3) لعل مما تجدر الإشارة إليه ان المجلة ما ان بدأت بالصدور عام 1876 حتى وصلت أعدادها إلى بغداد. وفي الوقت الذي قوبلت فيه بالترحيب من جانب بعض الشباب، فإنها لم تلق من المحافظين إلا المقاومة والاستنكار. انظر: البرت حوراني، الفكر العربي، ص ص 295-296.

والواقع أن جهل الزهاوي لأية لغة من لغات الغرب تمكنه من الاطلاع على ما ألفه علماء الغرب من مؤلفات اودعوا فيها آراءهم ونظرياتهم العلمية الجديدة، جعله يركن إلى المترجمات من كتب ومقالات منشورة في المجلات، سواء إلى اللغة التركية أو اللغة العربية، ويعتبرها وسيلته الوحيدة للتعرف على ما يشهده العالم المتمدن من اكتشافات وتطورات علمية[1] ومما يلفت الانتباه، أن الزهاوي، على الرغم من إشارته إلى أخذه العلوم الحديثة عن كتب تركية أو مترجمة إلى التركية، لا يذكر اية معلومات عن ماهية تلك الكتب أو موضوعاتها أو أسماء مؤلفيها أو مترجميها[2]. أما الكتب العربية التي تعلّم منها ُجلْ علوم الغربيين فتشمل مما نشر ُحديثا في القطر السوري والقطر المصري باللغة العربية من مؤلفات علمية، وفي مقدمتها كرنبليوس فانديك) في الفلك وغيره، التي اكب عليها - على حد تعبيره - مجتنياً من ثمار فوائدها ما استطعت أن اجتنيه من غير استاذ يرشدني[3] وكذلك ُكتابان ضخمانْ في الفسيولوجيا والتشريح مصوران للدكتور ورتبات[4].

ولكن إذا كانت مؤلفات (فانديك) و(ورتبات) تتصف بشيء من التخصص وتقتصر على فروع محددة من العلم، فإن مجلة (المقتطف)، بما كنت تنشره من مقالات مؤلفة أو مترجمة في شتى فروع العلم، كانت، بلا شك، أعظم تأثيراً في إغناء معرفته بالعلوم الحديثة. ويصف لنا الزهاوي رد فعله إزاء حصوله على الأجزاء الأولى من

---

(1) الزهاوي، الكائنات، ص 5، وانظر أيضا: المقتطف مج 20، ج5 ص 365. رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي: ص 44. الزهاوي ترجمة حياتي، ملخصه، نقلا عن الرشودي، ص 47.

(2) وخلافا لذلك، فإنه عندما يتطرق إلى الحديث عن الكتب الأدبية والروايات المترجمة إلى اللغة التركية فإنه يذكر أسماء بعض المؤلفين مثل: فيكتور شيجو وروايته (البؤساء) على دوجه الخصوص - وأناتول فرانس، والكسندر دوماس وشكسبير وغوته وتولستوي.
أنظر: رسائل الزهاوي، الرشودي، ص ص30، 31، 46، 65، 66.

(3) المقتطف، مج 20، ج5، ص ص 365-366. وانظر أيضا: الكائنات، ص 6. المقتطف مج 41، ج1، ص 26. رسائل الزهاوي، الرشودي ص 31، ولعل مما تجدر الإشارة إليه أن أول قصيدة للزهاوي نشرت في المقتطف كانت: رثاء الدكتور فإنديك. انظر المقتطف مج20، ج6، ص 455.

(4) رسائل الزهاوي / الرشودي، ص 31.

المجلة بقوله: ثم حصلت على مجلدات المقتطف الأغر فصرت كأني حصلت على خزائن الدنيا وجعلتها سميرى وأنيسي ليلا ونهاراً مواظباً على مطالعتها ومرتشفا زلال الحقائق العلمية من نمير مباحثها.. حتى استنار ذهني بعض الاستنارة بنور مطالبها العلمية وذقت لذة المعرفة على قدر القابلية"[1]. ومن ثم فقد مضى الزهاوي يتشرب من المقتطف "ماجد في العلم أو ما ارتاه كبار علماء الغرب في الفلك وبناء الكون أو في الأشعة أو في الغدد السائبة إلى غير ذلك"[2]. ولما كانت (المقتطف) قد تطرقت، منذ بداية صدورها[3] إلى مذهب (داروين) في (النشوء والإرتقاء)، فلا شك في أنها كانت أولى سبله للتعرف على آراء (داروين). ومن خلال المقتطف ومنذ ذلك الوقت، بدأ تعاطف الزهاوي مع داروين وحبه له "لأنه عرفنا ما هو أصل البشر واكتشف نواميس النشوء والارتقاء"[4]، وشرع يتحمس لمذهبه باعتباره، المذهب القوي إلى حد التباهي بكونه أول معتنقيه في العراق وسبب شيوعه فيها" ولم يتبعه في العراق أحد غيري قبلي، وقد شاع فيه بسببي"[5].

والواقع أن عقد مقارنة بين الموضوعات العلمية، التي نشرتها (المقتطف) في إجزائها الأولى - بشأن نشأة الكون، وما فيه من أثير واسدام ومجرات وشموس وكواكب وسيارات.. الخ، ومآله ومصيره، أو بشأن ما إذا كانت الحياة تقتصر في وجودها على الأرض أو أنها توجد في كواكب أخرى عداها، أو بشأن الحياة وماهيتها

(1) المقتطف: مج 20، ج5، ص 365. ومما يدعو إلى الاستغراب أن الزهاوي، في الوقت الذي يذكر اسماء مجلات أخرى - علاوة على المقتطف - نالت إعجابه وحبه، مثل: (السياسة الأسبوعية)، و(العصور) و(الدهور)، فإنه لا يذكر مطلقا مجلة (الجامعة) التي اصدرها (فرح انطون)، والتي كان يغلب عليها الطابع الفلسفي العقلاني على الرغم من ما أثير حولها من ضجّة أثناء المعركة الفكرية التي نشبت بين محررها (فرح انطون) و(محمد عبده) بسبب (ابن رشد وفلسفته). انظر رسائل الزهاوي/ نقلا عن الرشودين ص 41.

(2) رسائل الزهاوي/ الرشودي ص 39.

(3) وتحديدا منذ الجزء العاشر من السنة الأولى (1876)، ص 231.

(4) رسائل الزهاوي/ نقلا عن الرشودي ص 65.

(5)رسائل الزهاوي/ نقلا عن الرشودي/ ص 63.

ونشأتها وتطورها، ولا سيما ما جاء به(داروين) من رأى في هذا الخصوص، ودور تنازع البقاء في حياة المخلوقات - بما فيها الإنسان - وتطورها - أقول: أن عقد مقارنة بين ما نشرته (المقتطف) من مقالات حول هذه الموضوعات، وبين الآراء العلمية التي بثها الزهاوي في ثنايا كتاباته - النثرية منها والشعرية - لا يترك مجالا للشك في كون (المقتطف) المصدر الأساس الذي استقى منه آراءه تلك[1]، لا سيما وأن الزهاوي ذاته قد اقر بذلك - سواء صراحة كما يفهم من النص الذي اقتبسناه والذي يصور فيه رد فعله إزاء حصوله على الأجزاء الأولى من (المقتطف)، أو ضمنا كما يستدل على ذلك من خلال استشهاده في كتبه بالمقتطف أو اقتباسه نصا منها[2].

على انه إذا كانت مجلة (المقتطف) قد أثرت تأثيراً كبيراً في الزهاوي، من خلال كونها إحدى الوسائل - إن لم تكن أهمها - التي مكنته من إغناء معرفته بالعلوم الحديثة، تأثيرها الأعمق ومساهمتها الفعلية في تكونه الفكري إنما تتمثل في أنها كانت سبيله إلى التعرف على آراء (شبلي شميل)، الذي تؤكد دلائل عديدة على أن الزهاوي قد أعجب به أشد الإعجاب، وأنه قد جاراه في العديد من آرائه، بل ونسج على منواله. وقد أقر الزهاوي ذاته بذلك حين اعرب عن ما يدين به من فضل للفاضل المدقق والعالم التحرير المحقق جناب الدكتور شبلي شميل الذي أظهر في مؤلفاته من الحقائق العلمية كل مكنون، وحل في مقالاته من الغوامض مشكلات تاهت بها الظنون[3]. ولا شك في أن الزهاوي إنما يقصد بإشارته إلى (مؤلفات) شبلي شميل و(مقالاته)، ما نشره الشميل في (المقتطف) منذ عام 1878 من مقالات،

(1) لا بد لنا من أن نذكر، في هذا المجال، المبادرة (الجديرة بالحمد والثناء) التي قام بها الدكتور داود سلوم في هذال الصدد وذلك بمحاولته رصد إعداد (المتقطف) في عقد من السنين، منذ سنتها الثانية وتأصيل آراء الزهاوي العلمية والتماس جذورها في ما حفلت به المجلة المذكورة من موضوعات علمية. انظر: داود سلوم، مصدر سابق، ص ص 151-178، ص 200.

(2) كتاب (الكائنات)، ص 67، ص157. وأنظر أيضا: الجاذبية وتعليلها (مدينة السلام - بغداد - مطبعة الآداب، 1326هـ-1910م)، ص 49.

(3) قارن ما يقوله الشميل بشأن ذلك في كتاب (الحقيقة) ضمن ج1، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 276 مع ما يقوله الزهاوي في (الكائنات)، ص ص 79، 82، 116.

وترجمته لكتاب (شرح بحذر على مذهب داروين) التي صدرها بمقدمة شرح فيها بعض آرائه - (صدرت طبعتها الأولى عام 1884)، وكتابه (الحقيقة) - الذي نشرت طبعته الأولى عام 1885، والمقالات التي نشرها بعد ذلك في المقتطف.

والواقع أننا إذا ما عقدنا مقارنة بين آراء شبلي شميل التي أوردها في مؤلفاته هذه، وبين ما أورده الزهاوي من آراء في كتابه (الكائنات) - أولى مؤلفاته النثرية المنشورة (عام 1896) - سواء فيما يتعلق بالأثير المالي للخلاء[1] أو وحدة المادة والقوة وان ما يسمى قوة لا ينفك عن ملازمة ما يسمى مادة وان الأصل المشترك لهما هو الحركة[2]، أو المادة وتركبها من الجواهر المفردة[3] أو استحالة تصور سكون جواهر المادة[4]، أو الأصل الواحد للعناصر[5]، أو التولد الذاتي والأصل الواحد أو المشترك

---

(1)قارن ما يقوله الشميل في هذا الخصوص في مقالته (الحياة والجاذبية) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1880 (ج1، فلسفته النشوء والارتقاء، ص ص 328-329) وفي مقدمة الطبعة الأولى لترجمة شرح بخنر على مذهب داروين (ج1، فلسفة، ص ص40 -41، ص50) وفي كتاب (الحقيقة) - ج1 فلسفةً ص 229-241، 255، 277، 282، 283، 290-291، 294-295، 304، 320، 325. قارن ذلك كله مع ما يقوله الزهاوي في (الكائنات)، ص ص 60، 91، 114 118، 122، 125، 147، 162، 164، 167.

(2) قارن ما يقوله الشميل في هذا الخصوص في كتاب (الحقيقة) - ج1 فاسقة، ص ص272 -273، ص 281) مع ما يقوله الزهاوي في (الكائنات) ص ص 64-65، 93، 96، 137.

(3) قارن ما يقوله الشميل في هذا الخصوص في كتاب الحقيقة (ج1، فلسفة ص 279) مع ما يقوله الزهاوي في الكائنات، ص ص70، 99.

(4)قارن ما يقوله الشميل في كتاب الحقيقة (ج1، فلسفة، ص ص275- فما بعد) مع ما يقوله الزهاوي في كتاب الكائنات، ص ص 61-فما بعد.

(5) قارن ما يقوله الشميل في هذا الخصوص في مقالته (الحس وأنواعه) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1880 (ج1، فلسفة، ص 314) وفي مقالته (الحياة والجاذبية) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1880، (ج1، فلسفة، ص 330)، وفي مقالته (حياة الجماد) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1885 (د1، فلسفة، ص 338، ص339)، وفي مقالته (تاريخ الاجتماع الطبيعي) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1885 (ج2، مجموعة، ص 50، ص ص 51-52) مع ما يقوله الزهاوي في كتاب الكائنات ص ص 191-192.

الذي نشأت منه الأنواع وتطورت وصولا إلى الإنسان[1] - أقول: أن مقارنة ما أورده الشميل في مؤلفاته (التي اعترف الزهاوي صراحة بإطلاعه عليها وبفضلها في إغناء معرفته(وما أورده الزهاوي في كتابه (الكائنات) تكشف لنا تشابها واضحاً - أن لم تقل تطابقا - في الآراء، مما لا يترك مجالات للشك في تأثر الزهاوي في معظم آرائه بآراء الشميل.

والواقع أن تأثير الشميل في الزهاوي لم يقتصر على هذه الجوانب، بل شمل أيضا جوانب أخرى من جملتها ترسيخ اقتناعه بمذهب (وحدة الوجود). فلقد مر بنا أن الزهاوي قد تأثر في إيمانه بمذهب (وحدة الوجود) بآراء (الحلاج) إلا انه حاول أن يضفي عليه طابعاً علميا حديثا من خلال إقامته على نتائج العلوم الحديثة، ويمكن القول أن كتابات الشميل كانت هي المعين الذي استمد منه المعطيات التي يسرت له ذلك[2].

(1) قارن ما يقوله الشميل في هذا الخصوص في مقالته (اعتراض) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1878 (ج1، فلسفة، ص 310) وفي مقالته (الحيرة علة البحث) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1878 (ج1، فلسفة، ص 311)، وفي مقالته (هل السر في المادة) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1881 (ج1، فلسفة، ص ص318 - فما بعد وخاصة ص 321) وفي مقالته (الحياة واصل الأجسام الحية) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1881 (ج1، فلسفة، ص ص 335 338)، وفي مقالته (الحياة) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1881 (ج1، فلسفة، ص ص 324-325)، وفي كتاب (الحقيقة) - ج1، فلسفة، ص ص 301-305) مع ما يقوله الزهاوي في كتاب الكائنات، ص 93، ص ص 179-فما بعد، وفي مقالته التي نشرت في المقتطف مج 20، ج2 (ديسمبر 1896) ص ص900-905).

(2) أنظر، على سبيل المثال، ما أورده الشميل في مقالته (الحيرة علة البحث) التي نشرت أولا في المقتطف عام 1878 (ج1، فلسفة، ص 303)، وفي تعقيبه على هامش المقالة السادسة من ترجمة (شرح بخنر على مذهب داروين) - (ج1، فلسفة ص 198/ الهامش). وفي كتاب (الحقيقة) = ج1، فلسفة ص ص ، 290، 306). كما انه مما تجدر الإشارة إليه أن كتاب (شرح بخنر على مذهب داروين) الذي ترجمه الشميل قد تضمن، علاوة على آراء بخنر، عرضاً لآراء بعض الفلاسفة الغربيين المحدثين القائلين بوحدة الوجود مثل (جيودانوبرونو) و(هولباخ) - (الشميل، ج1، فلسفة،

كما أن من جملة مظاهر تأثير الشميل في الزهاوي - إعجابه بأبي العلاء المعري، وأثره به، بل ومحاولته الاقتداء به(1). فلقد اعتبر الزهاوي المعري كشاعر، "بحر خضم وفحل كبير"(2)، وكان أكثر ما أعجبه فيه "تصريحه بالحقائق"(3) وسخريته بالتقاليد وروحه المتمردة (حتى انه تخيله قائداً للمتمردين في الجحيم). وقد عبر الزهاوي عن إعجابه بالمعرى، "تتملذه" عليه في قصيدة له نشرها في ديوانه (الأوشال) حيث قال مخاطباً المعري(4):

وأن أكبر شيء فيك يعجبني سخرية بتقاليد وعصيان

ص 198، ص209) وقد كانا من جملة من أقحمهم الزهاوي في (جحيمه). انظر الزهاوي، دورة في الجحيم، ديوانه الأوشال، ص 311.

(1) على الرغم من أننا اشرنا في سياق حديثنا عن شبلي شميل، إلى مظاهر أعجابه بالمعرى ودلائله، ولكن لا باس من أن ننوه هنا ببعضها. منها وصف الشميل المعرى بالعديد من الأوصاف التي تدل على إعجابه الشديد به كوصفه اياه بأنه "فيلسوف شعراء العرب والعجم" - مقدمة الطبعة الأولى لترجمة شرح بخنر التي نشرت عام / 10884 ج1، فلسفة، ص 51) أو بانه "شا الحقائق" و "فيلسوف الشعراء قاطبة واكثر شعراء العرب علما وارجحهم عقلا وهو الوحيد بينهم الذي ... مال عقله عن سفاسف القول إلى الحقائق ومحاربة الضلال" (أنظر: مقالته - صدى النفوس - التي نشرت في الهلال والمقتطف عام 1908/ ج2، مجموعة ص ص 225-256). ومنها استشهاده المتكرر بأبيات من شعر المعرى، وعلى وجه الخصوص أشعاره التي تعكس نظرته العقلانية إلى أمور الحياة (انظر - مقدمة الطبعة الأولى لشرح بخنر/ ج1، فلسفة ص ص 39، 51. وأيضا ما عقب به على المقالة السادسة من كتاب شرح بخنر/ ج1، فلسفة، ص 204، الهامش. وأيضا مقالته - صدى النفوس - المذكورة أعلاه/ ج2، مجموعة، ص 255). ومنها أيضا محاولته محاكاة (رسالة الغفران) في رسالة المعاطس لابن جلا التي جعلها صدى رسالة الغفران انظر: مقالته (بمعزل عن الناس) التي نشرت أولا في جريدة (المشير) أم 1899، ثم أعاد نشرها ضمن الجزء الثاني من المجموعة عام 1909، ص 165.

(2) الزهاوي، ثورة في الجحيم، الأوشال، ص 310.

(3) الزهاوي، محاضرة في الشعر، نقلا عن - رفائيل بطي، سحر الشعر (القاهرة المطبعة الرحمانية بمصر، 1340-1922م.

(4) الزهاوي، الأوشال، ص 65-66.

بعد العمى وهو سجن لا خـصاص لـه ... يزيـد وحـشته للنـور فقـدان
اتخـذت بيتـك سـجنا ثانيـا فغـدا ... وأنـت فيـه سـجين ثـم سـجان
وأنكـروا فيـك الحـاداً وزندقـة ... وعـل مـا أنكـروه فيـك بهتـان

إلى أن يقول:

إنـي تتلمـذت في بـيتي عليـك وان ... ابلـت عظامـك أزمـان وازمـان
أصـابني في زمـاني مـا أصـابك مـن ... حيـف فمـا رد هـذا الحيـف إنسان
نظمـت فيـك علـى عجـز اقـر بـه ... قـصيدة حـشوها بـث اشـجان
فـإن اجـدت فمـن جـدواك جودتـه ... وأن أسـأت فكـم قـد خـاب فنـان

ومن أبرز الدلائل على النتائج التي أسفرت عن "تتلمذ" الزهاوي على المعرى: محاولته اقتفاء أثره في "التصريح بالحقائق" واستلهام روحه المتمردة في قصيدته المطولة (ثورة في الجحيم) فحاول فيها تقليد المعرى في (رسالة الغفران)، بل هو حين جعل من تخيلهم من ساكني الجحيم يعلنون الثورة أو كل أمر قيادتهم - كما ذكرنا - إلى المعرى دون غيره[1].

وفي ضوء ذلك، يمكن القول، ان اطلاع الزهاوي في بداية تكوينه الفكري، على كتابات الشميل عن المعرى وما كانت تعكسه من إعجاب شديد بشعره ومضامينه الفكرية، كان له تأثير كبير في لفت انتباهه إلى المعرى والإعجاب به وبالنظرة العقلانية التي تخللت إشعاره.

ومثلما كانت (المقتطف) سبيل الزهاوي إلى التعرف على آراء شبلي شميل ومن ثم التأثر بها، فإنها كانت أيضا سبيله إلى التعرف على آراء (سلامة موسى) والتأثر بهان ففي عام 1909 بدا سلامة موسى نشاطه الفكري بنشر سلسلة من المقالات في مجلة (المقتطف). ولعل مما له دلالة بالنسبة لموضوعنا أن أولى مقالاته كانت

(1) المصدر السابق، ص 314 فما بعد.

بعنوان نيتشه وابن الإنسان[1] استعرض فيهان بأسلوب ينم عن الإعجاب، أراء الفيلسوف الألماني (فريدريك نيتشه) بشأن النتائج التي تترب على نظرية التطور الداروينية، ولا سيما فيما يتعلق بتطور الإنسان في المستقبل نحو الإنسان الأرقى أو (السوبرمان) والسبيل إلى تحقيق ذلك. ثم اتبعها بعدد من المقالات تطرق في بعضها إلى آراء بعض الكتاب الانجليز، مثل (ج. برنارد شو) [2]، في دعوته إلى إصلاح الجنس البشري عن طريق الانتخاب الصناعي وصولا إلى استيلاد الإنسان الأرقى (أو - السوبرمان)، هــج. ويلز) [3] في تصوره عن حياة الإنسان في المستقبل. كما نشر عددا من الرسائل والتعليقات مؤيدا فيها أراء شبلي شميل بشأن إصلاح سياسة التعليم في مصر[4]، ولقد ضمن سلامة موسى مقالاته ورسائله هذه بعضا من آرائه الخاصة التي تتصف بالتطرف والغلو، حتى أن محرر المقتطف غالبا ما كان يعقب عليها ويندد بها.

ولقد كان الزهاوي متابعا لمقالات سلامة موسى هذه، بدليل أن المقتطف كانت تنشر له أيضا، في هذا الوقت، مقالاته، بل أحيانا كان الجوء الواحد منها يتضمن نشر كتابات كليهما[5]، ويبدوا أن الزهاوي قد اعجب بآراء سلامة موسى التي تعرف عليها من خلال مقالاته، والدلي على ذلك، أنه عندما رجل إلى القاهرة عام 1924، سارع، كما يقول سلامة موسى، إلى السؤال عني. وقضينا أياما ونحن نلتقي ونتحادث في كل شأن[6]. ويبدو أن هذه اللقاءات كانت كافية لان يتعمق كل منهما في فهم آراء الآخر

---

(1) المقتطف، مج 34، ج6، ص ص 570-573.

(2) المقتطف، مج 35، ج6، ص ص 1178-1181.

(3) المقتطف، مج 36، ج2، ص ص 119-123 وأيضا: مج 36، ج3، ص ص 289-291.

(4) المقتطف، مج 37، ج3، ص ص 905-506، وأيضا: مج 37 ج4، ص ص 1012 - 1013. وأيضا مج 37، ج6، ص ص 1196-1198.

(5) انظر مثلا المقتطف، مج 37، ج4، الذي نشرت فيه مقالة للزهاوي، ص ص 962-966، رسالتان لسلامة موسى، ص ص 1009-1010، وأيضا ص ص 1012-1013. وكذلك المقتطف مج 37، ج6 الذي نشرت فيه مقالة للزهاوي ص ص 1149-1156 وأيضا ص 1213 ورسالة لسلامة موسى، ص ص 1196-1198. وأيضا ص 1216، ورسالة لسلامة موسى ص ص 1196-1198.

(6) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، (القاهرة، دار الكاتب المصري 1947)، ص 227.

ويتفاعل معها أو يتأثر بها. وإذا كان الزهاوي لم يشر، في كتاباته ولو مجرد إشارة عابرة إلى سلامة موسى الأخير قد أشار إلى الزهاوي أكثر من كرة وتحدث عنه بأسلوب ينم عن إعجابه بذكائه الخارق، وان اخذ عليه نقص معرفته في العلوم العصرية[1]. إلا أن الزهاوي، وأن لم يفصح عنه إعجابه بسلامة موسى قولا، عقد عبر عن ذلك فعلا عندما اختاره، دون غيره من الكتاب المصريين لكي يكون موضع ثقته ويودع لديه سرا من أسراره، قد يؤدي الكشف عنه إلى عواقب وخيمة يقول سلامة موسى[2]، أن الزهاوي قبل أن يغادر القاهرة سلم إلي مخطوطة هي ديوان يجمع عددا من قصائده التي لو طبع بعضها لأدى إلى السجن.

ويشير سلامة موسى بذلك إلى ديوان (النزعات)، الذي وفق في العثور عليه، بعد حوالي أربعين عاما، الاستاذ (هلال ناجي)، ونشره ضمن كتاب (الزهاوي وديوانه المفقود) عام 1963.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول، أن متابعة الزهاوي لكتابات سلامة موسى، التي نشرت في (المقتطف) منذ عام 1909، ولقاءاته المتكررة معه خلال تواجده في القاهرة عام 1924 وتحدثهما اثناءها في كل شأن - كل ذلك قد ترك تأثيره في تفكيره الزهاوي، ولا سيما في فهمه لمذهب التطور. وبعد أن كانت كتاباته الأولى تنطوي على آراء وأفكار تعكس تأثره بكتابات شبلي شميل، فإن كتاباته التي أعقبت تعرفه على آراء سلامة موسى تنطوى على عناصر جديدة جعلت فهمه لمذهب التطور أقرب إلى فهم سلامة موسى له في ذلك الوقت - عندما كان سلامة موسى في بداية تطوره الفكري - ولعل ابرز هذه العناصر تتمثل في إعجاب الزهاوي بـ (نيتشه) - لجرأته في القول والكتابة[3] وهو السبب ذاته الذي دفع سلامة موسى إلى الإعجاب بنيتشه في مطلع شبابه[4] كما تتمثل في إيمانه

(1) سلامة موسى، انتصارات إنسان، (القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1960)، ص 45، ص48. وانظر أيضا، كتابه: تربية سلامة موسى، ص 227.

(2) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص 227، وأيضا: انتصارات إنسان، ص 47.

(3) رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص 65.

(4) تربية سلامة موسى، ص 112.

بالانتخاب الطبيعي، وبما أن هذا الانتخاب بطيء فالأنفع هو الانتخاب الصناعي بطنا بعد بطن[1]، وفي تزايد اهتمامه بما سيؤول إليه تطور الإنسان في المستقبل - وتحديداً: الإنسان الأرقى أو السوبرمان، والدليل على ذلك أن هذه الأفكار لم تظهر في كتابات الزهاوي إلا بعد إطلاعه على أراء سلامة موسى[2].

وعلاوة على هذه المؤثرات التي ساهمت في تكوين فكر الزهاوي، فإن هناك مؤثراً آخر كان له بعض التأثير في فكره ألا وهو المفكر الفرنسي (جوستاف لوبون) - (1841-1931)، ولا سيما في كتابه (جوامع الكلم) الذي ترجمه إلى العربية احمد فتحي زغلول ونشر عام 1914. ويذكر الزهاوي، صراحة، في اثنين من مؤلفاته - وهما (رباعيات الزهاوي) و(المجمل مما أرى) وقد نشر كلاهما في عام 1924، أنه قد تأثر ببعض آراء (جوستاف لوبون). وفي حين أن مظاهر هذا التأثر تقتصر في كتاب (المجمل) على أخذه برأي (لوبون) أن الإنسان يضم بين قحف رأسه وفي سلسلته الفقرية اكثر من روح واحدة..[3] فإنها في (الرباعيات) تتعدد وتتنوع لتشمل طرفاً من الدساتير الاجتماعية لجستاف لوبون متصرفا فيه تصرفا يقربه من النظم[4].

(1) رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص 68. وانظر أيضا: الزهاوي المجمل مما أرى، ص 55.

(2) تطرق الزهاوي إلى فكرة التعقيم الإجباري بين الصنوف المنحطة من البشر عام 1923 في كتابه (المجمل مما أرى) ص 55، وتطرق إلى فكرة الانتخاب الصناعي في رسائله إلى احمد محمد عيش (عام 1933)، انظر الرشودي/ ص 68. أما فكرة السوبرمان) فقد كان أول ظهورها في كتاباته عام 1927. في سياق مقالة له رد فيها على رأي العقاد فيه. انظر:

الزهاوي، بالعقل لا بالعاطفة - حول رد الأستاذ العقاد، مجلة السياسة الأسبوعية، العدد الصادر يوم 10 ديسمبر 1927 (نقلا عن / الهلالي، الزهاوي في معاركه الفكرية والأدبية، ص ص283-294، وعلى الأخص ص 291. ثم أخذ الزهاوي يعبر عن فكرة (السوبرمان) شعراً في دواوينه الثلاثة الأخيرة - أعني (اللباب) الذي نشره عام 1928، (والأوشال) الذي نشر عام 1934، و(الثمالة الذي نشر عام 1939 بعد وفاته.

(3) المجمل مما أرى، ص 51.

(4) رسائل الزهاوي (ط/ نجم)، المقدمة، ص 179.

نخلص من ذلك كله إلى أن مؤثرات الزهاوي قد ساهمت في تكوين فكره ثقافتان: ثقافة تقليدية، كان والده مصدرها الأساسي ومن خلاله تعمق في دراسة التراث العربي الإسلامي وتفاعل مع ما عن له من مؤثرات، ولا سيما القرآن الكريم وبعض آراء المعتزلة وعمر الخيام وخاصة في آرائه الفلسفية، والحلاج في مذهبه في وحدة الوجود.

وثقافة عصرية، كانت مجلة (المقتطف) مصدرها الأساس، ومن خلالها تعرف على ما استجد في العلوم الحديثة من آراء، وعلى الأخص أراء (داروين).

كما انها كانت سبيله إلى التعرف على آراء شبلي شميل (الذي لعب، كما اتضح لنا، دوراً مؤثراً وفاعلاً في تشكيل خريطة فكره وفي تعرفه على آراء المعرى وتأثره بها)، وكذلك التعرف على آراء سلامة موسى (الذي ساهم بدوره في تطعيم آرائه ببعض أفكار نيتشه).

وعلى الرغم من أن الزهاوي عرف، أول ما عرف، الاهتمام بالأدب والشعر على وجه الخصوص، فقد قرض الشعر منذ نعومة أظفاره[1] إلا أن مما يلاحظ أن اهتمامه بالفلسفة ما لبث أن تصاعد وتنامي، حتى احتل المقام الأول في ترتيب اهتماماته فهو يقول ولم يأمل في حياتي إلا إلى الفلسفة والأدب[2]. بل أن اهتمامه بالفلسفة قد أثر حتى على نظرته إلى الشعر، إذ جعله يعتقد أن خير الشعر هو ذلك الشعر الفلسفي، ويرى أن الخيام والمتني والمعري لم يشتهروا إلا بشعرهم الفلسفي[3].

ولعل مما يؤكد المكانة المتميزة التي احتلتها الفلسفة بين اهتماماته أن اول كتاب نشره في حياته، وهو كتاب الكائنات الذي صدر عام 1896، كان مكرساً لعرض آرائه

(1) رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص 29.

(2) المصدر السابق، ص 35.

(3) الزهاوي، ديوان الزهاوي الأوشال، المقدمة ص وأنظر أيضا/: جميل سعيد، الزهاوي وثورته في الجحيم، ص 21.

الفلسفية، في حين أن أول دواوينه الشعرية - (الكلم المنظوم) لم يصدر إلا عام 1908. كما انه حين عينته الحكومة العثمانية، عقب إعلان الدستور عام 1908، أستاذا للفلسفة الإسلامية وأستاذا للآداب العربية في جامعة الأستانة، قد أولى، في دروسه التي كان يلقيها، الفلسفة اهتماماً أكبر من الأدب بدليل انه قد كرر الحديث عن دروسه الفلسفية، وكان حديثه عنها، في كل مرة، يتسم بالزهو والمباهاة. فهو تارة، اعتبر في مقدمة مواقفه العظيمة التي وقفها في حياته، وقوفه بصلابة في وجه البرلمان العثماني ووزير المعارف ردا على ما أثاره دروسه في الفلسفة من تقولات، إذ يقول في هذا الصدد[1]: أما مواقفي العظيمة التي وقفتها في حياتي فهي كثيرة منها. أني لما كنت استاذا للفلسفة في الجامعة التركية، قدم أحدهم تقريراً إلى البرلمان أن الزهاوي يضلل التلاميذ. فسألني وزير المعارف فاجبته قائلا: إني أذكر في دروسي حجج علماء الغرب بكل قوة، وأذكر دلائل علماء الدين كذلك، واترك البت إلى قابلية التلاميذ وأنا لم اطلب هذه الوظيفة منكم فأنتم الذين عينتموني، وإذا كانت طريقتي لا تروقكم فإني مستعد للاستقالة. فرضي البرلمان بجوابي، وبقيت مواظباً على دروسي التي كنت القيها على تلاميذي، وكان عددهم 350 تلميذا. وتارة أخرى، يعتبر من أحب الساعات إليه يوم جاءني - وأنا استاذ للفلسفة في جامعة الأستانة - نفر من كبار الناقدين من أساتذة الجامعة يبلغوني رسميا أن محاضرتي التي القيتها قد كسبت الأولوية، وقد كانت وزارة المعارف قد اختارت ثلاثة من أساتذة الجامعة (أنا كنت أحدهم، لإلقاء محاضرات في الفلسفة حتى جمهور من تلاميذ الجامعة وغيرهم من الأساتذة والمنتمين إلى العلوم[2].

ولقد نظر الزهاوي إلى الفلسفة على انها مكملة للعلم أو امتداد له، فإذا كان العالم هو من تعلم علوم عصره أو من اختص بأحدها. فإن الفيلسوف هو من يضع أقرب النظريات لتعليل الحوادث التي لم يفسرها العلم[3]. وكما هو واضح أن

---

(1) رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص 42.

(2) المصدر السابق، ص 54.

(3) المصدر ذاته، ص 67.

الزهاوي قد راعى في تعريفه للعالم والفيلسوف أن ينطبقا عليه هو بالذات فلقد سعى بالفعل - كما عرفنا - إلى تعلم علوم عصره، كما انه مضى، بعد ذلك، إلى وضع (نظريات فلسفية) سابق فيها العلم في تعليل الحوادث التي لم يفسرها. فلنحاول الآن أن نتعرف على مجمل آرائه (ونظرياته) الفلسفية تلك.

ولا بد لنا تمهيدا لذلك، من أن نشير إلى أن كتابات الزهاوي في مجملها تعكس لنا بوضوح السمات الأساسية أو البارزة لتفكيره:

السمة الأولى: تتجلى في المنطلقات التي انطلق منها في آرائه وبالمنهج الذي اعتمده في إثباتها.

السمة الثانية، تتجلى في النتيجة التي تفضي إليها آراؤه.

ففي ما يخص السمة الأولى، يمكننا أن نلاحظ، أن الزهاوي على الرغم من زعمه بأنه مادي لا أرى غير الحواس أبواباً للمعرفة، وانه يسعى إلى الحقيقة على جناح العقل إذا كانت تعضده المحسوسات[1]، إلا أن جل كتاباته تنطق بغير ذلك وتؤكد أن المنطلق الذي انطلق منه في سائر آرائه هو منطلق عقلاني، فهو في كل رأي ارتآه إنما استند، أساساً، إلى حجج عقلية واستدلالات منطقية[2].

أما في ما يخص السمة الثانية، فإننا يمكن أن نلاحظ أن الزهاوي قد كرس كل آرائه من أجل أن تفضي إلى النتيجة التالية: القول بوحدة الوجود، وان الكون وما فيه من كائنات وظواهر إنما أصلها كلها شيء واحد بعينه[3].

---

(1) الزهاوي، مقالة (رد على نقد الأستاذ العقاد)، جريدة السياسة الأسبوعية، بعددها الصادر في 22 اكتوبر 1927، (نقلا عن: الهلالي، الزهاوي في معاركه الفكرية والأدبية ص 268، ص 272).

(2) انظر الهامش رقم (15) الوارد آنفا.

(3) انظر كتاب الكائنات، ص ص 11، 12، 61، 71، 72، 88، 90، 91، 95، 100، 114، 116 حيث يؤكد أن وحدة الأشياء التي يسوقنا العقل إلى القول بها ترد مباينتها في الأصل وأيضا: ص 118-119، 122، 125، 132، 147، 149، 162، 164، 165، 171، 176، 177، 193، 206، ص 219-225.

لقد اعتقد الزهاوي أن الكون إنما أصله فضاء قديم، لا متناه الامتداد والأبعاد، لا شكل له، لا كالجسم الأبعاد الثلاثة ولكنها لا تنتهي كما في الجسم إلى أطراف وحدود، متجانس كله، واحد بالذات متصل تمام الاتصال، وهو أشبه بالكرة إلا انه لا مركز له كما ليس له محيط ينتهي إليه. فالفضاء إذا، هو اصل الكون وكل ما فيه من كائنات وظواهر[1]. والفضاء، بدوره، إنما هو قوة بسيطة، غاية البساطة، وحركات

=

وأنظر أيضاً: المقتطف، مج 20، ج12 ص ص 901، 902، وأيضا: رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص ص44، ص 61. وقد تجلت هذه السمة أيضا في شعره كقوله، مثلا:

مذهبي وحدة الوجود فلا	كائن غير الله القديم القدير

انظر: ديوان الزهاوي الأوشال، ص 53.

وكذلك قوله:

يا روح هذه الدنى	شرارة منك أنا
قد استطاع تبتغي	لنفسها أن تعلنا
أن بصيصي كله	من بعض ذلك السنى
انك انت الكون والله	ذي قد كونا
وانك العقل الذي	قد بث فيه السننا

إلى أن يقول:

ما انا إلا انت محسو	سا فهل أنت أنا
منك أنبثقت بعدما	فيك كمنت ازمنا
فكنت طوراً خافياً	وكنت طورا بينا
وسوف أبقى بث من	بعد الردى مرتهنا
ولبس موتس غير تغي	يرى فيك السكنا
وليس في انتقالتي	منك إليك من عنا
فلا انفصال عنك لي	هناك كنت أم هنا

انظر: ديوان الأوشال: ص 8، ولعل مما تجدر ملاحظته أن الزهاوي يكرر هنا المعاني التي ضمنها الأبيات التي ساقها على لسان (الحلاج) في قصيدته (ثورة في الجحيم). أنظر ص من هذا الفصل.

(1) كتاب الكائنات، ص ص13، 17، 35، 71، 72-73.

وانظر أيضا: رسائل الزهاوي - نقلا عن الرشودي، ص 58.

وقد عبر الزهاوي عن آرائه هذه في الكون وقدمه شعرا أيضا. ومما قاله في هذا الصدد:

=

فتيهي ياسماء فليس شيء — تكون فيك عنك له غناء
فأنت لكل موجود وجود — وأنت لكل مجود وعاء
فقبل القبل كنت كذا سماء — ولا شمس هناك ولا ضياء

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الكلم المنظوم، ص 38.

وقوله:

فضاء ما له امد — يقل حياله العدد
وليس هناك من زمن — فلا أزل ولا أبد

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الرباعيات، ص 312.

وقوله:

ليس للكون أول — ليس للكون آخر
خدعتنا عن البوا — طن منه الظواهر

المصدر السابق، الرباعيات، ص 309.

هل السهى وهو في بعده — عن الأرض ساهي
أن المجرة جزء — نزر من اللاتناهي

المصدر السابق، الرباعيات، ص 306.

وقوله:

جوهر الكون في الوجود قديم — غير أن الأشكال مخترعات

المصدر السابق، الكلم المنظوم، ص 82، الرباعيات، ص 87 31.

وقوله:

أن الوجود الذي خف الفضاء به — في الواسع اللاتناهي منه محدود
لقد ضحكت فكان الضحك ملء فمي — من الذي قال أن الكون محدود

وقوله:

ما أقدم الوجود فهو — عنصر العناصر
فما له من أول — ولا له من آخر

أنظر: الزهاوي، الثمالة، ص 44.

خفية عن إدراكنا وان هذه الحركات تنشأ فتتركب ويحصل منها أجزاء صغيرة جدا مالئة لفسحة كل الفضاء لما أن أسباب وجودها موجودة في كل قسم منه وهذه الأجزاء هي الاثير[1] أو القوى البسيطة.

---

(1) الكائنات، ص 79. وانظر أيضا: ص ص 164-165، ص 116 ص 131، ص 136. وانظر أيضا: الجاذبية وتعليلها، ص 10 ص ص 36-37، ص 38. وكذلك: المجمل مما أرى، ص ص 3، 4، 5، 20ـ، 41، 42 وقد عبر الزهاوي عن رأيه هذا في الأثير واعتباره اياه أصل سائر الموجودات شعراً أيضا. ومما قاله في ذلك:

وفي الأصـل الجـواهر لـو علمنـا	قـوى منهـا الأثـير لـه امـتلاء
تلاقـى بينهـا فتكـون منهـا	جـواهر في النفـار لهـا ولاء

إلى أن يقول:

وأن الـشمس والأجـرام طـراً	مـن الحركـات ولـدها الـسماء

انظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) الكلم المنظوم ص 37.

وقوله:

حـرك الكـون الأثـير	فهـو الـرب القـدير
وهـو الكـون بمـا فيـه	وللكـون المـدير
وهـو لـشمس تلظـى	وهـو البـدر المـنير
وهـو الأيـام والأعـوام	وأم طـرا والـدهور
كـل شـيء جـاء منـه	وإليـه سيـصير
ثـم يـأتي ثـم يمـضي	فهـو مـا زال يـدور

أنظر: ديوان النزعات (هلال ناجي/ الزهاوي وديوانه المفقود، ص ص 330-331.

وكذلك قوله:

لا تعتقـد بقـديم	فلـيس شـيء قـديما
إلا الأثـير الـذي كـان	في الوجـود عميمـا

انظر: المصدر السابق ص 332.

وقوله:

منـك أيهـا الأثـير بـدأ الكـو	ن وفيـه الوجـود للأشـياء
أنـت شـيء وغـير شـيء وكـافي	كـل شـيء يـا حـيرة الحكمـاء

انظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) الرباعيات، ص 319.

وهذه القوى البسيطة تتنوع وتتعدد، إلا انها مع ذلك مرجعها جميعا إلى قوة واحدة هي: الحركة. وهي (أي القوى أو الحركات البسيطة) تكون في صورتها البسيطة غير محسوسة[1]. ولكنها إذا تركت تركبت وترقت كونت الجواهر المفردة للمادة وعندها يتم الإحساس بها. كونت الجواهر الفردة للمادة وعندها بها[2]. وبناء على ذلك فالجواهر والأجسام المركبة منها حركات مترقية بالتركب عن حركات

=

وقوله:

وما الأثير سوى الأم التي ولدت — طيف الشعور واخت الجوهر العريض

المصدر السابق - الرباعيات، ص 327.

وقوله:

إنما الكون أثير — واسع لا يتناهى
مبدأ الأشياء منه — وإليه منتهاها

المصدر السابق، الرباعيات، ص 295.

وقوله:

منه (أي الأثير) هذا الوجود فاض عميا — وإليه بعد البوار يصير

قصيدة ثورة في الجحيم، ديوانه الأوشال، ص 300.

(1) الكائنات ص ص57، 91، 118، 122، 162، 271.

(2)الكائنات. ص ص 74، 91، 92، 93، 125، 136، 137 150، 152. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن الزهاوي ما لبث أن وفق رايه هذا في (القوى) مع ما توصل إليه العلم من جديد في هذا الشأن، فعندما سمى العلماء هذه القوى بالالكترونات وقالوا انها هي الكهربائية جاراهم الزهاوي في ذلك، ومن ثم صار يعتقد بان الجواهر قوامها الالكترونات مرتبطة بعضها ببعض وهي على شكل كرات صغيرة جدا أو حلقات تدور على نفسها.

انظر: كتابه: الجاذبية وتعليلها: ص ص55-56. وأيضا رسالته: الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية، المقتطف مع 41، ج1 ص 27. وايضا: المجمل مما أرى، ص 46. ورسائل الزهاوي (نقلا عن الرشودي، ص56) وقد عبؤر الزهاوي عن ذلك شعرا حين قال:

أن كلا من الجوا — هر شيء مركب
من ألوف من الكها — رب تأتي وتذهب

انظر: ديوان الزهاوي، ط،/ نجم) - الرباعيات، ص 311.

بسيطة لا تحس[1] ومن هذه الجواهر المفردة، التي تملأ الكون أو الفضاء، تكونت السدام، ذلك أن قوى هذه الجواهر، التي هي من إيجاب وجودها، فعلت فيها فحركتها حركات مختلفة واجتمعت أخيراً، حسب نواميس تلك القوى، كتلا عظيمة جدا هي السدام، وتكاثفت هذه رويداً رويداً حتى زاد الفراغ بين سديم وآخر. ثم تكون في كل سديم مركز أو نوة[2]، وذلك نتيجة انضمام هذه الجواهر إلى بعضها البعض، ويتوالى العصور استحالت هذه النواة إلى حجر نيزكي وهذا الحجر النيزكي انضمت إليه خلال دهور متطاولة مقادير أخرى من الجواهر والنيازك حتى استحال إلى كوكب سيار[3]، في حين استحالت النيازك الأصغر منه حجما إلى توابع تدور حوله. ثم أخذ هذا الكوكب السيار في النمو، بما انضم إليه من دقائق الغبار الكوني والنيازك والشهب والرجم، واستحالت إلى شمس تشع من نفسها نوراً وحرارة، في حين استحالت توابعها إلى سيارات تدور حولها[4]. وهذه الشمس ما لبثت أن تنامى جرمها أكثر فاكثر بما انضمت إليها من مادة الكون في تعاقب الدهور وراء الدهور، حتى صارت شمساً عظيمة جدا، في حين استحالت السيارات التي تدور حولها، بدورها إلى شموس تدور حولها. ومن هنا فقد غدت الشمس الآم (شمس الشموس) [5] وبها يصل الجرم إلى أكبر حد في نموه.

---

(1) الكائنات، ص ص 94، 33، 100. وأنظر أيضا: المقتطف مج 23، ج12، ص 900. وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعراً بقوله:

فحصت بطون الكون فحصا فلم أجد ... سوى حركات فيه لم أدر ماهيا

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) الكلم المنظوم، ص 150.

وقوله:

والجسم مهما دام في استقراره ... فيه (جواهر) مالها استقرار

أنظر: ديوان الزهاوي ص 35.

(2) الكائنات، ص ص206-207.

(3) (رسالة والدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية): المقتطف، مج 41 ج3، ص ص223-224.

(4) المصدر السابق، المقتطف، مج41، ج1، ص 30.

(5) المصدر السابق، ص 31. وانظر أيضا: رسائل الزهاوي (نقلا عن الرشودي ص 63).

وهكذا استمر التحول في حال الإجرام على مر الدهور، حتى صار الكون يضم، فيما عدا (شمس الشموس)، أعدادا لا تحصى من الشموس، كل منها يدور حوله عدد من الأقمار والتوابع، ناهيك عن ما يسبح في الفضاء من أعداد هائلة من دورات الأذناب والشهب والنيازك. وبالتالي، فإن الكون لا يقتصر على العالم الذي نعيش فيه أو على نظامنا الشمسي وحسب، بل يضم، عذاه، عوالم أخرى لا تحصى فوق ربوات الملايين، وكل عالم منها يحتوي على ملايين أو ربوات الملايين من النظامات الشمسية متزينة بألوان مختلفة ومتوجهة في سرعة حركاتها الهائلة إلى جهات متعددة كأنها قنابل مدفوعة ولكن فوق سرعة القنابل عندنا وملايين من ذوات الأذناب التائهة في بيداء الفضاء والشموس المزدوجة والشموس المتقاربة والمتهاربة وربوات الملايين من السيارات والأقمار التي لا اقدر أن أحصيها عذا[1].

---

(1) الكائنات، ص ص 202-203). وانظر أيضا مقالته: (مثل أرضنا في السماء)، المقتطف، مج 37، ج4، ص 963. وقد عبر ذلك شعرا بقوله:

لكـــن شمـــوس جاريـــاً ... ت ضـمن هاتيـك الـسحائب
بـل أن هاتيــك الـسحا ... ئـب ذات أنجمهـا الثواقـب
أجرامهــا يــسبحن في ... بحـر الأثـير لكـل جانـب
الكــل يـــذهب في الفـضا ... علـى اختلاف في المـذاهب
وعلـى ارتبــاط بينهـا ... بقـوى جواهرهـا الجـواذب

وقوله:

يــا عالمــا يحـوي عمـرا ... لم ســائرات في مواكـب
كـم مـن شمـوس فيـك أكـ ... ثرهـا عـن الأبـصار عـازب

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الكلم المنظوم، ص ص 46-47.

وقوله:

لا تقبـل الإجـرام عـدا ... وكـلا ولا إبعـاد حـدا!
العقـل يرجـع خاشـئا ... عنهـا وان لم يـأل جهـدا

المصدر السابق، الكلم المنظوم، ص 87.

وقوله:

تحـوى الـسماء نجومـا ذات أنظمـة ... مـن الـشموس كثـاراً لـيس تنحـصر

ولا يختلف نظامنا الشمسي، في نشأته، عن غيره من النظم الشمسية التي يحفل بها الكون. فشمسنا كانت في الأصل حجراً نيزكيا، ما لبثت أن كبر جرمه بما يسقط عليه من مادة الكون والحجارة النيزكية حتى صار على مر الدهور سيارا من السيارات يدور، شأنه شأن غيره من السيارات حول شمس أخرى، ثم ما لبث أن كبر جرمه اكثر فأكثر، بما انظم إليه من مادة الكون عبر دهور أخرى حتى صار شمسا. وشمسنا لم تزل تدور حول مركزها الذي هو (شمس الشموس)، غير أن بعدها عنه كبير جدا لا يقاس ببعد سياراتها عنها، فهي تدور في فلك واسع جداً جداً فيحسب أنها تسير على خط مستقيم. وكانت السيارات التي تدور حولها ومن بينها الأرض، أقماراً لها قد أتتها من الخارج بدفع الأثير، فلما ابتعدت عن مركزها وصارت شمسا فإن أقمارها هذه بضمنها الأرض صارت سياراتها(1).

والأرض التي نعيش على سطحها، كانت في الأصل حجارة باردة تطوف كغيرها، حول الشمس منذ آلاف الملايين من السنين، فنمت في كنفها على تعاقب الدهور نمواً كبيراً، ،اخذ الأثير يجري إلى بواطنها ويرتد في شكل حرارة ولم تزل تزداد بازدياد نموها لازدياد جريان الأثير إلى جوارها(2).

انظر ديوان الزهاوي ص 49.

(1) الكائنات، ص 210، وأيضا: رسالة (الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية)، المقتطف، مج 41، ج1، ص 28. المجمل مما أرى، ص ص7-8 وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعراً بقوله:

مــــا الـــــشمس والأرض إلا ... مــــــن العــــــوالم بعــــــضا
لكـــــم هنالـــــك شمـــــساً ... وكـــــم هنالـــــك أرضــــا

وقوله:

تـدور شمـوس في الفـضاء وتـضرم ... هنالـك نـارا وهـي في الليـل انجـم
ومـــا شمـــسنا محفوفـــة يتوابـــع ... ســوى كوكــب في موكــب يتقــدم

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الرباعيات، ص 305، ص 320.

(2)المجمل مما أرى، ص 46، وقد عبر عن ذلك شعراً بقوله:

والأرض، شأنها شأن بقية سيارات نظامنا الشمسي وتوابعها، قوامها المادة، والمادة - كما ذكرنا - أصلها القوة (أو الالكترونات)، وهذه بدورها أصلها حركات بسيطة لم تحس لبساطتها، ولكنها عند تركبها تكون (الجواهر الفردة) وتغدو بذلك التركيب شيئاً محسوساً. ومن هذه الجواهر تركب العناصر، التي يرجح أنها كانت متشابهة، ثم ما لبثت أن تنوعت وتباينت[1]. ومن العناصر المتنوعة تركبت المركبات المختلفة متفاعلة فيما بينها ومترقية كل منها عن ابسط منه في زمان طويل جدا[2].

والمادة والقوة متلازمتان، فالمادة لا تنفك عن القوة كما أن القوة لا توجد من غير مادة[3]. وكما أن المادة تتنوع إلى عناصر مع أنها، في الأصل، واحدة، كذلك القوة تتنوع ومرجع جميعها واحدة هي، كما عرفنا، الحركة.

والحركة تتجلى، في أبسط مكونات المادة - (الجواهر الفردة) في شكل حركتي الجذب والدفع[4]. وبالتالي فإن جميع القوى ترجع، بحسب تأثيرها في المادة، إلى

=

رأوا أن اصل الأرض كان حجارة ... تطوف بدفع للأثير على الشمس
فانمت بما تمتصه من لبانة ... وصارت إلى سيارة فوقها نحيا

أنظر: ديوان اللباب، ص 284.

وقوله:

إنما الأرض التي تكـ ... ـبرها حين نراها
هي جزء صاغر من ... عالم لا يتناهى

أنظر: ديوان الزهاوي، (ط/ لجم) - الرباعيات، ص 294.

(1) الكائنات، ص ص 61-63.

(2) الكائنات، ص ص 63، 165، 224.

(3)الكائنات، ص ص114، 147، 167، 171.

(4) الكائنات، ص 153.

(جاذبة) بها تتقارب أجزاء المادة، و(دافعة) بها تتباعد أجزاء المادة[1]، فلا حركة إلا وتنأولت إلى إحدى هاتين القوتين أو كلتيهما معاً[2].

وإذا كانت الجاذبية تتجلى بأشكال متعددة ومتنوعة كجاذبية الملاصقة والشعرية والمغناطيسية والألفة الكيمياوية، فإن الدافعة تتجلى هي الأخرى بأشكال متعددة كالكهربائية والحرارة والنور، فهذه كلها إنما هي حركات دافعة لا تختلف فيما بينها إلا في الكمية أي سرعة الحركة. بل أن حركتي الجذب والدفع هما أساس حالات المادة الثلاث، فإذا غلبت الجاذبة في المادة على الدافعة تكون حالة الانجماد، وإذا تساوتا كانت حالة السيولة، وإذا زادت الدافعة على الجاذبة كانت الحالة الغازية[3].

والحياة قوة من قوى الطبيعة ترتد مظاهرها المتنوعة، كما ترتد غيرها من القوى الطبيعية إلى اصل واحد هو الحركة. ومن ثم فالحياة صفة لازمة للمادة لا تفارقها وهي تنشأ عنها[4]. ذلك أن المادة تنطوي في ذاتها على الحياة في شكل بسيط جدا وأن

---

(1) ثم ما لبث الزهاوي أن عدل عن هذا الرأي في كتابه (الجاذبية وتعيلها) الذي صدر عام 1910، فأنكر الجذب واعتبر الدفع هو أساس كل الحركات في الأجسام والأجرام، كما سابين لاحقا.

(2) الكائنات، ص ص119، 122-123. وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعراً بقوله:

وبين الجواهر جناب فما ... دواعيه أنـي مستعلم
هل الدفع اوضح في ذاته ... من الجذب أم هل هما توأم
هما قوتان تخالفتا ... فذلك يبني وذا يهدم

أنظر: ديوان الزهاوي، (ط/ نجم) - الكلم المنظوم، ص 100.

(3) الكائنات، ص 123، ص 115، ص 60، ومما تجدر الإشارة إليه أن الزهاوي ما لبث أن خالف الرأي القائل بثلاث حالات للمادة وذهب في كتابه (المجمل مما أرى) إلى أن للمادة خمس حالات، مضيفا إلى الحالات الثلاث المعروفة حالتين هما (الحالة الأفلاتية) و(الحالة الالكترونية). انظر: المجمل مماأرى، ص 43. ص ص 126، 173، 182. وانظر أيضا مقالة (التولد الذاتي).

(4) الكائنات، مج20، ج12، ص 903، ص 905. المجمل مما أرى ص 45، ص 47. رسائل الزهاوي (نقلا عن الرشودي، ص 62).

ما نعده جامداً من المادة فوق الأرض هو في شكل بسيط جداً جداً[1]، بل لعل الحياة كالكهربائية موجودة في كل مادة ولكن لا تظهر إلا تحت شروط وتهيجات[2]. وتنطوي المادة في ذاتها، علاوة على الحياة، أيضا، على الإحساس والإدراك والتفكير والإرادة، ولكن بشكل بسيط جداً جداً حتى أننا نعجز عن إدراكه ولكن عدم إدراكنا لا يكون حجة على نفيه تماما[3]. وبسط أشكال الحياة، التي يمكننا أن ندركها، تتجلى في (البروتوبلازما)، التي قوامها مادة تركبت تركباً مخصوصاً تحت ظروف وشروط معينة، ومن هذه ارتقت الأحياء من البسيط إلى المركب فالأكثر تركباً حتى استحالت إلى أنواع النبات والحيوان[4]. وهذه لم ترتق إلا لقدرتها على التكيف مع التغيرات التي شهدتها الأرض، فهي قد كانت في بدايتها بسيطة كل البساطة ثم لما تغيرت الأرض

---

(1) المجمل مما أرى، ص 46. والواقع أننا نجد لدى الزهاوي رأيين متباينين بشأن الحياة وقدمها أو حدوثها. ففي حين انه ذكر في كتاب (الكائنات) (ص 174): أن الأرض لما كانت ملتهبة لشدة حرارتها لم تكن مستعدة لحصول الحياة عليها ولذلك لم يرَ أثراً منها في اول طبقاتها الجيولوجية فيقتضي أن تكون حادثة عليها غير قديمة. فإنه في كتابه الأخير = المجمل مما أرى (ص 46-47) قال برأي مناقض إذ اعتبر الحياة على الأرض أقدم مما يقدره العلماء بل ارتأى أن الحياة صفة لازمة للمادة لا تفارقها.

(2) مقالة: التولد الذاتي، المقتطف، مج 20، ج 12، ص 905.

(3) الكائنات، ص ص 191-193.

(4) الكائنات، ص 181. وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعراً بقوله:

ألــيس يركــب الأحيــاء طــراً ... عناصــر اوضــحتها الكيميــاء

وقوله:

فقــال الــسر في التركيــب أن الـــ ... مركــب قــد يقــوم بــه ارتقــاء
إذا اتحــدت عناصــر في بنــاء ... تغــير وصــنه ذاك البنــاء
وجــد لــه خــصائص ذات شــأن ... عناصــر جــسمه منهــا خــلاء
وان حياتنــا والمــوت فــاعلم ... أجــيج في العناصــر وانطفــاء

انظر: ديوان الزهاوي، (ط/ نجم) - الكلم المنظوم، ص 36، ص 37. وقوله:

مــا حيــاة قــديها غــير بــاد ... لــك إلا تطــور في الجمــاد

انظر: ديوان الأوشال، ص 177.

ووقع حرب حيوي، ببينها بادت الضعيفة منها وبقيت القوية المناسبة لتغير لأولادها وهي أيضا قد تنازعت البقاء فبادت الضعيفة غير المناسبة منها وبقيت القوية المناسبة متغيرة بنوع يوافق الأحوال الخارجة عنها استحالت إلى انواع النبات والحيوان[1]. وهذه لم ترتق إلا لقدرتها على التكيف مع التغيرات التي شهدتها الأرض، فهي قد كانت في بدايتها بسيطة كل البساطة ثم لما تغيرت الأرض ووقع. واستمرت الحيوانات ماضية في سلم الترقي حتى انتهت إلى القرود، ومن صنف القرود نشأ الإنسان سيد الحيوانات[2].

---

(1) الكائنات، ص 187. وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعراً بقوله:

قــــد كانــــت الأرض والـــسماء	وكانـــــت الـــشمس والـــضياء
....	....
حتـــى إذا الأرض مـــن حيـــاة	يظهـــــر في بـــــدرها نمـــــاء
حتـــى إذا أمـــا الأرض اســتعدت	وســــاعد المـــــاء والهـــــواء
بـــدت عليهـــا الحيـــاة تـــواً	فكـــــان منهـــــا لهــــا رواء
ثـــم تـــوالى الحيـــوان فيهـــا	واختلـــف الـــشكل والبنـــاء
محتــــدما بينهـــــا نـــــزاع	لاجـــل أن يحـــصل البقـــاء

انظر: ديوان النزغات (ط/ هلال ناجي - الزهاوي وديوانه المفقود ص 327-328.

(2) الكائنات، ص 181، ص 93. المقتطف، مج 20، ج12، ص ص900-905. المجمل مما أرى، ص 45، ص 47، ص 54. وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعرا بقوله:

رقيـت مـن الجمـاد فـصرت حيـا	تميــــزه الدرايـــــة والــــذكاء

انظر: ديوان الزهاوي، (ط/ نجم) - الكلم المنظوم، ص 36.

وقوله:

مـــا في قـــوى الإنـــسان أو تركيبـــه	شـــيء إلى غـــير الطبيعـــة ينتمـــي

المصدر السابق - الكلم المنظوم، ص 134.

وقوله:

لا تحتقــــــره لكونـــــــه في	اصـــــله قــــد كــــان فــــرداً

المصدر السابق - الكلم المنظوم، ص 90.

وقوله:

=

لا يفـوق الإنـسان في كونـه الحيـــ	وأن الاني العقــــل والأخـــــلاق
اثبـــت العلـــم باكتـــشافاته للنــــ	أس أن الإنـــسان قــــرد راقـــي

أنظر: المصدر السابق - الرباعيات، ص 318.

وقوله:

لا يغـضب النــاس مــن كلامــي	أن قلــت اصــل الإنـسان حيـوان
فـــإن إنـــسانا ابـــن قــــرد	أفــضل مــن قــرد ابــن إنــسان

انظر: المصدر السابق - الرباعيات، ص 329.

وقوله:

هـــــل أنـــــت إلا واحـــــد	مــــن القـــرود في النـــسب
ألم تكـــــــن وانـــــــت في	طـــور الجـــنين ذا ذنـــب
مـــشابها جـــنين حيـــوا	ن لـــو اســـتطاع وثـــب
ألم يغـــط جـــسمك الـــشعر	وبعــــــــده الزغـــــــب

أنظر: ديوان النزغات، (ط/ هلال ناجي - الزهاوي وديوانه المفقود ص 327) وقوله:

كــل ظــني أن الحيــاة علــى الأر	ض بــدت مــن تفاعــل الكيميــاء
ولـــدتها مـــن الجمـــاد فجــاءت	تتخطـــى مراتــــب الارتقــــاء
ثــم أن الحيــوان بعـــد دهـــور	صـــار إنـــسانا ماشـــيا باســتواء
وقـــضت ســنة الوراثـــة فيـــه	أن يكـــون الأبنـــاء كالأبـــاء
غــير أن الحيــاة تلـبس مــا قــد	تقتــضية الحاجـــات في الأبنـــاء

انظر: اللباب، ص 268.

وقوله:

وتنـــوع الحيـــوان يقـــى صـــاعدا	حتــى بــدا التمــرد الــسوى الأفــرع
وتفـــرد الإنـــسان بـــين لذاتـــه	بدهائـــه فلـــه المقـــام الارفـــع

أنظر: ديوان الأوشال ص 78.

وقوله:

ومن ثم فقد سارت الحياة منذ بدايتها - كما هي تسير الآن - في تطورها وفقا لسنة عامة شاملة تخضع لها سائر الكائنات - النباتات والحيوانات وأفراد البشر بل وحتى الأمم (التي لا تعدو كونها حيوانات ضخمة خلايا أجسادها الأفراد)[1].

وهذه السنة هي: النزاع المستمر من أجل البقاء. وهذا النزاع ليس إلا لأجل الطعام لأن ما تنتجه الأرض منه يكاد لا يكفي الكائنات كلها، فما بالك عما سيؤول إليه الحال حين تتزايد أعدادها أضعاف أضعاف على مر العصور والأحقاب[2]. ولذا فإن الحياة شهدت منذ بدايتها، وتشهد الآن، وستظل تشهد مستقبلا، حربا سلمية

=

رجعت إلى الماضي البعيد بفكرتي	وقلت لقرد الغاب بالك من قرد
تقلبت في الاصلاب دهراً وبعده	نسلت ابنك الإنسان نادرة الولد
....	....
....	....
فإنك جد الناس في كل بقعة	من الأرض حلوها فبوركت من جد
ويجحد هذا الأمر هو لم يزل	إليك قريبا في الغباوة والحقد
وأما الذي في عقله ونبوغه	نأى عنك أشواطاً فليس بذي جحد

وقوله:

وعاش في الغاب القرد دهراً طويلا	قبل أن يلقى للرقي سبيلا
ولد القرد قبل مليون عام	بشرا فارتقى قليلا قليلا

أنظر: الثمالة، ص 58.

والواقع أن الزهاوي يورد بشأن (علة التطور) رأيين مختلفين: الرأي الأول: مفاده أن ناموس تنازع البقاء هو علة التطور. وهذا الرأي يبرز في سائر كتاباته الأولى بشكل واضح، الأمر الذي يحمل على الاعتقاد انه كان يعتبره العامل الأساس في تولد الانواع وتطورها. أما الراي الثاني: والذي روج له في كتاباته الأخيرة فمفاده أن تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي غير كافيين لتولد الأنواع وان الكائنات تشهد أحيانا في تطورها تحولا فجائيا، انظر: المجمل مما أرى، ص 47. وقد عبر عن هذا الراي الأخير شعرا بقوله:

ولم يكن الإنسان إلا ابن غابة	على فجأة قد أنجبته قرودها

(1) المجمل مما أرى، ص 46.

(2) المجمل مما أرى، ص 56.

خفية دائمة لا تنحصر في الإنسان بل تشمل معه الحيوان والنبات فإن كل فرد منهما مضطر لإبقاء حياته أو يدافع عنها عادية المعتديات أو يعتدى على غيره توفيراً للقوت الذي تقوم به حياته ومن ثم فالحياة كلها حرب مستمرة، أنها حرب تطحن الضعيف وتزيد القوى قوة[1].

---

(1) المجمل، ص 70. وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعراً بقوله:

النـــــواميس قـــــضت أن	لا يعـــــيش الـــــضعفاء
أن منـــــك أن ضـــــعيفاً	أكلتـــــه الأقويـــــاء

انظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الرباعيات، ص 291.

وقوله:

أن بـــين النـــاس فـــوق	الأرض للعـــيش عراكـــا
فـــترى منحطمـــا مـــن	لـــيس بالـــصلد هناكـــا

المصدر السابق - الرباعيات، ص 291.

وقوله:

إنمـــا الإنـــسان للحـــرب	بـــسوق الطبـــع يـــصبو
لا تؤمـــل منـــه ســـلما	انـــه للـــسلم حـــرب

المصدر السابق - الرباعيات، ص 293.

وقوله:

أن الحيـــاة لعمـــري	حـــرب رحاهـــا تـــدور
لا يحـــرز النـــصر فيهـــا	إلا القـــوى الجـــسور

وقوله:

قـــد ألتفـــت فالفيـــت	النـــاس عنـــد التفـــاتي
مـــدججين ســـراعاً	إلى الـــوغى للحيـــاة

المصدر السابق- الرباعيات، ص 297.

وقوله:

علمـا لـذي درس الحيـاة كفـاحص	أن الحيـــاة تنـــازع وجهـــاد

المصدر السابق - الرباعيات، ص 322.

وقوله:

وتشير سنة الحياة إلى أن الإنسان مآله في المستقبل التطور والارتقاء، فكما نشأ الإنسان من صنف من القرود هم اكثر عددا منه وحدثت بينهما حروب دامية طالت وانتهت بجوار أولئك القرود وسيادة الإنسان لما له من الحيل ووفرة العقل[1] كذلك سيتولد في المستقبل عن هذا الإنسان (الحالي) إنسان آخر أرقى واكثر تطوراً إلى حد بعيد حتى إنه ربما يأنف من قبول كون اصله إنسان كما يستنكف اليوم من مشاركته لسائر الحيوانات ويدعى انه مترق عنها[2] بل قد تصل انفته إلى حد انه يعمل على إبادة ما دونه من أبناء عمه لأنه لا يرى في وجودهم إلا مزاحمة له على الخيرات كما أباد الإنسان في وقته أبناء عمه من القرود[3] وهذا الإنسان الأرقى أو (السوبرمان) كما يسميه الزهاوي، أرقى من الإنسان الحالي، سواء في جسمه أو في عقله. فمن حيث الجسم هو أجمل وجها، وأكبر رأساً (يغطيه شعر كث)، وعضلات جسمه أقوى، وحواسه اكثر حدة، يرى غيره ويسمع صوته وبينهما الأرض القصية تفصل. وهو أفضل صحة، دائم الشباب والحيوية، وبالتالي فهو أطول عمرا لأن العلم يهديه إلى

=

يـا أرض أنـك في زمـان واحـد ... مرعـى الـضباء ومـربض الآسـاد
مـا أنـت للتنـازع حرمـة ... وان الحيـاة عليـك غـير جهـاد

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ دار العودة) - الديوانن ص 49.

وقوله:

ان بـين الأحيـاء مـن كـل جيـل ... لنزاعـا علـى البقـاء يجـيش
الـضعيف الـضعيف يهلـك منهـا ... والقـوى والقـوى فيهـا يعـيش

انظر: اللباب، ص 225.

وقوله:

ان أرقـى الأحيـاء في كـل أرض ... بـشر بعـضه علـى بعـض عـاد
مـا رأيـت الـضعاف إلا طعامـا ... لـبني عمهـا الغـلاظ الـشداد

انظر: الأوشال، ص 252.

(1) الجمل مما أرى، ص 54.

(2) الكائنات، ص ص181-182، ص 187.

(3) الجمل مما أرى، ص 55.

اكتشاف عقار يخلصه من داء الشيخوخة. أما من حيث العقل، فعقله ارقى من عقل الإنسان الحالي بدرجات، حتى انه يستطيع أن يقرأ أفكار غيره. وهو اكثر ذكاءً وعلما وبالتالي أشد قوة وأكثر سعادة، لأنه يستخدم ذكاؤه وعلمه في استكناه اسرار الطبيعة وتسخير قواها (لا سيما قوة الكهرباء والقوة الناتجة عن انشطار الذرة، والقوى الناتجة عن أصناف الأشعة) لخدمته، وفي ابتكار الآلات والوسائل التي تيسر له صعوبات الحياة وتكفل له العيش بسعادة وعز، فيتصدى لكوارث الطبيعة ويتحاشى أضرارها وأذاها، ويعمر الأرض ويقيم عليها جنات، ويهديه عقله وعلمه إلى اصطناع وسيلة جديدة للانتقال هي الطيران في الجو (بواسطة آلة تنطوي على جناحين تعمل بالطاقة الذرية). وإذا ما ضاقت الأرض به أقام مستعمرات سكينة فوق البحار، وإذا ضاقت البحار به أيضا عمد إلى استعمار الفضاء وأقام فيها مستعمرات سكنية. ويظل دأبه السعي من أجل إصلاح نسله لكي يحصل منه على المثل الأعلى، وهو علاوة على ذلك كله، يتصف بأكرم الصفات والسجايا، فهو متماسك رابط الجأش مترفع، صادق، حر، كبير النفس، عفيف، عادل، متسامح، يحتكم في سائر أموره حياته إلى العقل وحده[1].

---

(1)المجمل مما أرى، ص 55. وانظر أيضا ديوان (اللباب) ص 267 حيث يقول في قصيدة أسماها (السبرمان):

وإذا السبرمان جاء فلا حي	يدانيه في ضروب الذكاء
أنه ابن الإنسان لكنه أقوى	على الفتك منه في الهيجاء
يتراءى الإنسان كالقرد أما	نسبوه إليه في الأحياء
انه يملك السماء فيأتي	كل غاراته من الأجواء
أنه قد تضيق يوما به الأر	ض فيبني عروشه في السماء
انه من إذلاله للصعوبا	ت بالاته قليل الشقاء
انه يأتي بالكهارب في الجو	هر أعماله بغير عناء
انه في اللقاء خلو من الرحـ	ـمة ما أن يمل سفك الدماء
لضعاف العقول في الأرض ويل	ثم ويل من صولة الأقوياء

وانظر: أيضا، ما يقوله عن السوبرمان في سياق قصيدة له في الديوان نفسه (اللباب) اسماها (بعد ألف عام) لعل أكثر ما يهمنا منها الأبيات التالية:

وان هنـاك الـبر قـد ضـاق عرضـه　　بهـم فبنـوا فـوق البحـار المنـازلا

وقوله:

رؤوس كمـا يهـوى الرقـى كـبيرة　　تـرى بعيـون للـذكاء بهـا وقـد
ولم تـك أجـساد الـذين شـهدتهم　　سوى عضلات قد عبلن وأعـصاب
لكـل امـرئ مـنهم جنـاح كطولـه　　فينـــشره أمـــا أراد ويطويــــه
تحركـــه فيمـــا إذا شـــاء قـــوة　　قـد ادخروهـا مـن حطـام الجـواهر
يطـير بـه كالنـسر في الجـو حائمـا　　ويـنقض منـه بعـد ذلـك كالنـسر
وفي الجـو قـد قامـت قـصور جميلـة　　وفي الأرض جنات وحـور وغلمـان
هـم القـوم أمـا أنفـسهم فكـبيرة　　تعـاف وأمـا علمهـم فهـو اكـبر
لهـم في جمـال الوجـه مـالا يفوقـه　　جمـال ومـن غـر الـسجايا كريمهـا

وقوله:

قد استمـسكوا في كـل امـر بعقلـهم　　وما فكروا في الكفر يومـا وفي الـدين

وقوله:

يعيـشون أحـراراً فلـيس مـسيطراً　　عليهم سـوى العقـل المكلـل بـالعلم
أحــاطوا باســرار الطبيعــة خـبرة　　فلم يخف عنهم مـن نواميـسها خـافي

وقوله:

يرى بعـضهم بعـضا ويـسمع صـوته　　وبينهمـــا الأرض القـــصيّة تفـــصل
ويقـــرأ كـــل مـــنهم فكـــر غـــيره　　قـــديرا فـــلا تخفـــى عليـــه الـــسرائر

وقوله:

أولئـك في رأيـي هـم الـسبرمان قـد　　علـوا فاسـتقلوا بالحومـة في الأرض

انظر: اللباب، ص ص280-286.

وانظر أيا، الأوشال، ص 78 حيث يقول في قصيدة اسماها (الحياة والطبيعة):

والـــسبرمان إذا تولـــد فهـــو مـــن　　هـــذا وذلـــك في الدرايـــة اوســـع
والـــسبرمان هـــو الحكـــيم فإنـــه　　لأذى الطبيعـــة بالطبيعـــة يـــدفع
والـــسبرمان مجهـــز بقـــوى لهـــا　　تعنـوا الرقـاب فلـيس منهـا مفـزع
والـــسبرمان موفـــق في أمـــره　　والـــسبرمان لغـــيره لا يخـــضع

وعلى الرغم من أن الإنسان الأرقى أو (السوبرمان) ؟؟، بفضل ذكائه وعلمه، حدا من الجبروت بحيث يستكنه كل أسرار الطبيعة ويسخر ما لخدمته بل وينجح في إطالة عمره فيعيش ربما أضعاف ما يعيشه الإنسان الحالي من السنين ألا أن حالة هذا، مهما طال به الزمن، لن يدوم، لأن من سنن الكون أن كل كمال زوالٌ وكما أن كل شيء في الكون يرتقي إلى كماله ثم يتدنى حتى يزول، كذلك هو حال (السوبرمان) إذ انه بعد أن يصل إلى أقصى درجات الارتقاء وأكملها لا يلبث أن يجيء يوم يتغير فيه نحو التأخر لأن الأحوال الخارجة تقتضي حينئذ ذلك فيتدنى حتى يعود إلى حالة تنحط فيها قواه العقلية ويكون أشبه بالحيوان[1].

ويقصد الزهاوي بالأحوال الخارجة التي تقتضي تقهقر (السوبرمان) - التغيرات التي سيشهدها العالم، الذي نعيش فيه، ذلك أن (شمس الشموس)، التي يصل بها الجرم إلى اكبر حد في نموه والتي تدور شمسنا حولها - شأنها في ذلك شأن غيرها من الشموس - لا تلبث، بعد أن تصل إلى كمالها، أن تأخذ بالخمود والانطفاء والتخلخل حتى تستحيل إلى سديم ثم إلى اثير بحت مثلما كانت في الأصل. ويتزامن ذلك مع نمو شمسنا أكثر فأكثر حتى تبتعد عن (شمس الشموس) في فلكها حولها ابتعادا كبيراً جداً حتى تبلغ مكانا من البعد يقل فيه ارتباطها مع (شمس الشموس)

=

وانظر، أيضا، ديوانه (الثمالة - ص 58)، حيث يقول في قصيدة اسماها - سليل القرد):

وسيأتي باسم السبرمان نسل ... هو أرقى منهم وأهدى سبيلا
يتقصى كنه الطبيعة حتى ... ليس يبقى شيء له مجهولا
إنما في حياته الصدق دين ... لا خداعا يأتي ولا تضليلاً

وقوله:

وإذا ما تكاثروا حكموا الأر ... ض بعدل جبالها والسهولا
اخضعوا أصناف الأشعة حتى ... جعلوا منها للسماء رسولا

(1) الكائنات، ص 187. وقد عبر عن ذلك شعراً بقوله:

أنني اخشى للنشوء انقلابا ... فيعود الإنسان قردا كشولا

انظر: الثمالة، ص 58.

فلا تعود إليها، وحينئذ تغدو هي (شمس الشموس) بالنسبة لسياراتها، التي تتحول بدورها - بضمنها الأرض - إلى شموس ويسري عليها ما سرى على ما سبقها، حتى يعود عالمنا كله كما كان في الأصل سديمائم أثيراً[1].

ولا يعني ذلك نهاية الكون، لأن الكون غير متناه سواء من حيث الزمان أو من حيث المكان، بل هو يحتوي - فيما عدا عالمنا الآيل للانحلال - على عوالم أخرى لا متناهية العدد لا تختلف - سواء عن عالمنا أو فيما بينها - إلا في أطوار تكونها أو مدى اكتمالها فمنها ما ينشأ جديدا فهو طفل لم يدرك بعد البلوغ ومنها ما قد تمركزت فيه المادة وانقسمت شموسا منيرة تعد بالملايين قد بلغت ريعان شبابها ومنها ما أخذ البرد

---

(1) الكائنات، ص 212، ص ص187-188، ص ص 198-199.

وأنظر أيضا: رسالة الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية: المقتطف مج 41، ج1، ص ص 28، 30، 31. وأيضا ج3، ص ص 223 225. وكذلك المجمل مما ارى ص 3، ص 8. وقد عبر الزهاوي عن ذلك شعراً بقوله:

تهـرم الـشمس وتنهـا ل علـى الأرض الحتـوف
يـوم لا تجتـذب الـشمـ س ولا الأرض تطـوف

انظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الرباعيات، ص 294.

وقوله:

ومـا تـزال بقـاع الأرض نامية بمـا عليهـا مـن الأجـسام ينحـدر
حتـى تكـون مـع الأزمـان واحـدة مـن الـشموس فمنـه المـوت ينتـشر
وهكـذا شمـسنا صـارت لحالتهـا شمسنا تـصاعد منهـا النـار والـشرر

أنظر: ديوان الزهاوي ص 50.

وقوله:

وقالوا بأن الأرض سوف تكون مـن نمـو لهـا شمـساً تـضيء وتـسطع
فترسـل نـورا في الفـضاء بنفـسها وتجعـل ليـل التابعـات نهـار

وقوله:

وأن جميـع الكـون في الـدهر دائـر وان نهايـات الأمـور بـدايات
وان الذي قد كان من كل مـا مـضى يكون إذا مـا الـدهور داراً كمـا كانـا

انظر: (اللباب) ص 284.

يغلب على حرارته التي قد زال أكثرها بالإشعاع فهو شيخ هرم ومنها ما برد تماماً ونفذ نوره وناره[1].

أن ذلك يعني، ببساطة، نهاية دورة من دورات عالمنا، وسيشهد عالمنا - كما ستشهد العوامل الأخرى اللامتناهية العدد عند انتهاء دورة كل منها - بداية دورة جديدة. وسيمر، وهو في سبيله إلى الاكتمال، بالمراحل والأطوار ذاتها التي مر بها في دورته التي انقضت. وستتكرر هذه الأدوار في سائر العوالم اللامتناهية العدد إلى ما لا نهاية، وفقا لـ"الناموس الدوري الأعظم" الذي يسري على كل شيء في الكون[2].

ويبني الزهاوي رأيه هذا على ثلث مقدمات أن صحت صح هو أيضا الأولى أن العوالم بعضها اليوم غاز لشدة الجمود وبعضها جامد والغاز قد كان جامداً والجامد غازاً والثانية أن العوالم الغازية لا بد ما تجمد أخيرا والجامدة تعود إلى الحالة الغازية فترجع إلى حالتها الاولى تماما والثالثة أن لا شيء اختياري وكل فعل فهو اثر الاضطرار[3].

وعلى هذا الأساس فإن عالمنا سيبدأ دورة جديدة متحولا من أثير إلى سديم، ثم تتكون الشمس والسيارات، بضمنها الأرض، وتمر الأرض بالأطوار التي مرت عليها في دوريتها المنقضية فيعود كل ما حدث فيها في الدورة الأولى فتظهر المعادن والنبات والحيوان بل الإنسان كما ظهرت فيها الدورة الأولى بل يعود الأشخاص الذين عاشوا عليها بعينهم.. والأمور التي تعملها في هذه الدورة لا بد نعملها في الدورات الأخيرة.. [4].

---

(1) الكائنات، ص 203، وانظر أيضا: مقالته (مثل ارضنا في السماء)، المقتطف، مج 37، ج4، ص ص 963-964. و(الجمل مما أرى)، ص 3.

(2) الكائنات، ص 198، ص ص205-206. وأيضا: الجمل مما أرى، ص 3، ص 5.

(3) الكائنات، ص ص 211، 212. وأنظر أيضا ص 201.

(4) الكائنات، ص ص212، وانظر أيضا مقالة (مثل أرضنا في السماء)، المقتطف، مج 37، ج4، ص 965. ص 4. وقد عبر الزهاوي عن الجمل مما أرى ص 4 ذلك شعراً ايا بقوله:

أن المجـــــــرة لم تكـــــــن إلا عـــــوالم فقـــن عـــــدا
والـــــسحب فيهـــا انجـــم هـــن الــشموس بعــدن جــداً
متحركـــــات في الـــــسما ع تخـــال أن لهـــن قـــصدا

وقوله:

وهنـــاك اجـــرام علـــى كـــل الـــدهور جمـــدن بـــردا
ســتعيد يومـــا مـــا، حـــرا رتهـــا القديمـــة أو أشـــدا
وتمـــــد ثانيـــــة اشـــــ عتهـــا إلى الأطـــراف مـــداً

وقوله:

مـــاذا تكـــون الأرض بعـــ صـــلائها اتعـــود تهـــدا
اتجـــد بعـــد خرابهـــا الـــ مظنـــون للعمـــران عهـــدا
الهـــا إذا بلغـــت نهـــا يـــة دورهـــا المـــسعور مبـــدأ
انـــي لآمـــل أن تعيـــد قـــوى الحيـــاة وتـــستردا
وتعـــيش حيوانـــا بهـــا وتكـــون للإنـــسان مهـــدا
وتعيـــــد آباؤكمـــــا كـــانوا بهـــا وتعيـــد ولـــدا

انظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الكلم المنظوم، ص ص 88 -95.

وقوله:

أن للعـــالم الـــذي نحـــن جـــزء منـــه كونـــا مـــصيره لفـــساد
غـــير أن الفـــساد مبـــدأ كـــون آخـــر ســـوف ينتهـــي لمعـــاد

انظر: ديوان الزهاوي (ط/ دار العودة) - الديوان، ص 383.

وقوله:

لم يـــزل نهـــر الـــدهر يجـــري إلى مبدئـــه صـــاخبا يقـــل ســـفينا
تتلاقـــــى الآبـــــاد دائـــــرة في جريـــه والأزلـــل حينـــا فحينـــا
أنـــه يفنـــى ماحيـــاً كـــل شـــيء ويعيـــد الأشـــياء مهمـــا فنينـــا
ســوف تحيــا في كــل دور ونــردى ونلاقـــي جميـــع مـــا قـــد لقينـــا
أن مـــن قـــالوا بالبقـــاء بناتـــاً لم يكونـــوا في قـــولهم كاذبينـــا

انظر: اللباب، ص 326.

وقوله:

عل انني ماض إذا صاح بي الردى وآت ومـــاض بعـــد ذاك وآتـــي
خــلال دهــور مــا لهــا مــن نهايــة كسلـــسلة موصـــولة الحلقـــات
ومــا زال هــذا الكــون يرجــع نفــسه فلـــيس لـــه مـــن منتهـــى وبـــدأت

بل أن تكرار وجود أفراد البشر لا يقتصر حدوثه على هذا النحو من التعاقب، وإنما قد يحدث على نحو من التواكب والتزامن في الوقت الواحد. فما دام الكون يحتوي على عدد لا متناه من العوالم فإن الكثير منها يواكب، في مراحل أو أطوار تكونه، العالم الذي نعيش فيه بل ويشبهه إلى حد التطابق التام. وبالتالي فإن في كثير من هذه العوالم نظاما مثل نظامنا الشمسي. وأن في ذلك النظام أرضا مثل ارضنا.. وأن في كل ارض مشابهة لأرضنا إنسانا مثلي وآخر مثلك وآخرين مثل غيرنا من الناس، وقد ولدوا من آبائهم كما في أرضنا. وقد جرى لأبائهم فيها ما جرى لهم في هذه تماماً[1] ولما كانت هذه الأرضين غير متناهية العدد فإن كل فرد من أفراد البشر،

=

المصدر السابق، ص 329.

وقوله:

واخـال الزمـان ذا دوران ... فتعـود الآزال في الآبـاد
ويعـود الإنسان يومـا كمـا كـا ... نت جماعاتـه مـع الأفـراد

المصدر نفسه ص 373.

وقوله:

ويقـول عقلـي والرجـا ... مطيـة المتخيـل
الكـون ماضـيه يعـو ... د بنـا إلى المـستقبل
فتعـود هـذى الأر ... ض بعـد خرابهـا كـالأول
فتمثـل الجـور الـذي ... قـد مـر خـير ممثـل
ونعـود نحيـا مثلمـا ... كنـا بغـير تبـدل
ونمـوت ثـم نعـود في ... أدوارهـا بتسلـسل

أنظر: ديوان الأوشال، ص 97.

وقوله:

أن نـاموس الـدور اشمـل نـامو ... س، وان لم يـرق هنـاك فريقـا

المصدر السابق، ص 116.

(1) المجمل مما أرى، ص ص 3-4. وانظر أيضا: مقالته (مثل أرضنا في السماء)، المقتطف، مج 37، ج4، ص 964. وقد عبر عن ذلك شعراً أيضا بقوله:

أيضا، غير متناه العدد غير انه في كل ارض واحد يجهل أن له أمثالا في هذا الكون اللامتناهي[1].

وهكذا فإن تكرار وجود أفراد البشر يأخذ منحيين: منحى التزامن والتواكب، ومنحى المعاودة والتعاقب وأن الذي يموت هنا يتولد من جديد حالا في أمثال هذه الأرض وهو بعد الدهور الطويلة يتولد في هذه الأرض نفسها أيضا بعد تجددها[2].

وعلى الرغم من هذه الولادات المتجددة والحيوانات المتكررة، فإن طوالع أفراد البشر وحظوظهم من الحياة لا تكون هي عينها في سائر العوالم والدورات، فالذي يشقى في هذه قد ينعكس حاله في الدورة التي تعقبها فيعود غنياً متنعماً[3]. وما الموت إلا فترة نوم أو سبات تفصل بين حياتين بل لا موت في الحقيقة لأن الموت" مهما طال زمانه لا يعد شيئا بالنسبة إلى الإنسان لأنه لا يشعر به بل وإنما شعوره يمتد من يوم ولادته إلى موته فحسب، ولما كان تكرره يمتد إلى غير نهاية فهو خالد[4].

=

ايجـــــوز أن الأرض تــــــــ	كــن وحــدها بــين الكواكــب
وتكـــون غـــير الأرض خـــا	ليـــة كأمثــــال الخرائـــب
هــــذا لعمـــري أن يــــصـ	ح فإنــــــه العجائـــــــب
أن الحيــــاة تــــبين حيـــــ	ث تــرى لهـــا وســطا يناســب

أنظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الكلم المنظوم، ص 48.

(1) المجمل مما أرى، ص 4. الكائنات، ص 213.

(2) المجمل مما أرى، ص 4. ومما يدل على مدى اقتناع الزهاوي بهذا الرأي انه حاول أن يجد أساساً له في آيات القرآن الكريم إذ يقول في مقالته مثل ارضنا في السماء) التي نشرها في المقتطف: هذا وفي القرآن العظيم دليل على صدق هذا العود فإنه يقول (كما بدأكم تعودون) ويقول (كما بدأنا أول خلق نعيده) ولا يخفى ما في قوله أول خلق من العموم فإنه يدل على أن هذا العود ناموس دوري، يشمل كل الموجودات ولا يختص بالإنسان وحده. انظر: المقتطف مج 37، ج4، ص 966.

(3)الكائنات، ص 215، المجمل مما أرى ، ص 4.

(4) المجمل، ص 4. الكائنات ص 213. مقالة: (مثل أرضنا في السماء) المقتطف، مج 37، ج4، ص 966.

هذا هو مجمل آراء الزهاوي العلمية. والآن لنحاول أن نضعها على المحك ونتحقق من (علمية) الزهاوي.

أننا يمكن أن نميز في (آراء) الزهاوي بين صنفين:

1ـ الآراء والنظريات الحديثة في مختلف فروع العلم:

التي أقر انه كان على جهل بها لحين بلوغه مرحلة الشباب، حيث تيسر له الاطلاع عليها من خلال إعداد مجلة (المقتطف) ومؤلفات (شبلي شميل) وبعض مؤلفات (فانديك) و(وريتات) ومؤلفات أخرى مترجمة (سواء إلى العربية والتركية) لا يذكرها.

2ـ ما بناه على هذه من "أفكار فلسفية":

أي آراء ونظريات توصل إليها بنفسه أنفرد بها أو خالف بها علماء عصره[1]. أما الصنف الأول من (آرائه) فيمكن القول بشأنها، أن الزهاوي في محاولته اضفاء طابع علمي على آرائه، وبالتالي اعتبار نفسه في عداد (العلماء) - العصريين، قد انطلق من فهم سطحي وساذج للعلم وللمقومات التي تجعل من الإنسان عالما. فهو في الوقت الذي عرف فيه العالم بأنه "من تعلم علوم عصره أو من اختص بأحدها"[2]، اعتقد أن ما تسنى له تعلمه من علوم عصره، من خلال المترجمات القليلة والملخصات المبسطة العامة التي تنشرها المجلات وعلى الأخص (المقتطف)، يعتبر سببا أنيا لأن يحسب نفسه في عداد (العلماء). أن هذا الفهم لمقومات (العالم) وما يترتب عليه من مفهوم (للعلم) قد جعل الزهاوي ينسى أو يتناسى إقراره بأنه لم يترتب عليه من مفهوم والنظريات العلمية الحديثة إلا من خلال المترجمات ويورد تلك الآراء والنظريات وأنها من (عندياته) أو من ثمار عقله. ويكفي للتدليل على ذلك، أننا إذا رجعنا إلى كتاباته التي وأورد فيها تلك الآراء - وهي تحديداً: كتاب (الكائنات)،

(1) الكائنات، ص6. الجاذبية وتعليلها، ص 1، الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية، المقتطف، مج 41، ج1، ص26. المجمل مما أرى، ص 3. رسائل الزهاوي (نقلا عن الرشودي، ص 50).

(2)رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص 67.

ومقالة (التولد الذاتي) التي نشرها في (المقتطف)[1]، كتاب (الجمل مما أرى) - فسنكشف انه، على كثرة ما أورده فيها من أراء، لم يعز أي رأي إلى قائله - عالما كان أو فيلسوفا. - بل نادرا ما ذكر اسما لواحد من العلماء أو الفلاسفة المحدثين.

ويمكن حصر هذه الاستثناءات النادرة في أربع، وهي تمثل في ذكره لأسماء: (الفيلسوف الإيطالي بسكوفتش)[2] و(باستور)[3]، و(وليم طسمن)[4]، و(انيشتاين)[5] وحتى هؤلاء لم يذكرهم في معرض الإقرار بما أخذه عنهم أراء بل في معرض الاعتراض على آرائهم. وهناك، في الواقع، ثمة اسم خامس وهو (جوستاف لوبون)، وهذا اضطر إلى ذكره[6]، والاعتراف بتبني بعض آرائه، بعدما اتهمه خصومه ومنتقديه بـ (الإغارة) على كتاب لوبون (جوامع العلم) و(انتحال) ما ورد فيه من آراء[7]. بل انه لما يدعو إلى الاستغراب أن الزهاوي، على الرغم من اعتبار نفسه (أول الداروينيين) في العراق وسبب شيوع الذهب الدارويني فيه، لم يذكر، في سائر كتاباته التي تحدث فيها عن التولد الذاتي وتطور الإنسان وارتقائه وصولا إلى (السوبرمان)، ولا مرة واحدة اسم (داروين) أو اسم واحد من أنصاره ومعتنقي مذهبه - بما فيهم (نيتشه)، فهو لم يذكر اسم (داورين) إلا مرتين: مرة في سياق قصيدته المطولة (ثورة في الجحيم) - ضمن أسماء من تخيل أنه لقيهم في الجحيم[8]، والمرة الثانية في رسالة له إلى (احمد محمد عيش)[9]. أما نيتشه فقد اغفل ذكره ضمن من لاقاهم في الجحيم، ولم

---

(1) مج 20، ج2، ص ص 900-905.

(2) الكائنات، ص 66.

(3) الكائنات، ص 179. وأيضا مقالة (التولد الذاتي) المقتطف مج 20 ج12، ص 900.

(4) الكائنات، ص ص63، 67، 78، 130، 170، 174، 216.

(5) الجمل مما أرى، ص ص 15، 41، 42.

(6) الجمل، ص 51، ديوان الزهاوي (ط/ نجم) رباعيات الزهاوي، المقدمة، ص 179.

(7) انظر الهلالي، الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية، ص ص 15- فما بعد.

(8) ديوان الزهاوي - الأوشال، قصيدة (ثورة في الجحيم) ص 311.

(9) رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص 63.

يذكره سوى مرة واحدة، عرضا، في رسالة له إلى (أحمد محمد عيش)، معربا عن إعجابه به لجرأته في القول والكتابة[1] وأما الصنف الثاني من (أراء) الزهاوي - أي التي توصل إليها بنفسه، وانفرد بها أو خالف بها علماء عصره - فيمكن إجمالها في ما يلي:

- رأيه، أو على حد تعبيره - نظريته في أن السيارات حول الشمس سوف تكبر بمرور الزمن وتبتعد تدريجياً حتى تكون شموساً[2].
- رأيه في أصل الأرض، الذي خالف فيه آراء الجيولوجيين وعلماء الفلك، والذي ذهب فيه إلى أن الأرض كانت - (ليس جسما حاراً فبرد كما قالوا) - جسما صغيرا بارداً تنامى حجمه وازداد حرارة ستتنامى وتزداد حرارة حتى تضير شمساً[3].
- نظريته في الناموس الدوري العام.
- رأيه في تحديد ماهية الصوت الحادث عند سد الأذان[4].
- نظريته في الدفع عوض الجذب.
- رأيه في الزمان - من انه سكون وليس حركة[5].
- اعتراضاته على آراء اينشتاين[6].

---

(1) المصدر السابق، ص 65.

(2) رسائل الزهاوي (نقلا عن الرشودي، ص 63).

(3)الزهاوي، ترجمة حياته بخط يده، نقلا عن الرشودي، ص 202.

(4) الزهاوي، مقالة (الصوت وسد الأذان)، المقتطف، مج21، ج1 ص ص126-130.

(5) المجمل مما أرى، ص 42.

(6) وتشمل الاعتراضات ما يلي:

- أعتراضه على تفسير اينشتاين لسبب انحناء مسار الضوء عند مروره قرب الاجرام.
- اعتراضه على اعتبار اينشتاين الفضاء خاصة من خواص الجسم المادي، واعتباره الزمان بعدا رابعا للأجسام (وفي مقابل ذلك اختزل الزهاوي الأبعاد من أربعة إلى اثنين - المكان والزمان).
- اعتراضه على اعتقاد اينشتاين أن الأجسام موزعة في الفضاء بالتساوي.

- رأيه في حالات المادة - وأنها خمس (وليس ثلاث) مضيفا (الحالة الافلاتية) و(الحالة الالكترونية)[1].
- نظريته في تعليل البصر[2].

وعلى الرغم من أن الزهاوي قد أشار إلى انه اتبع في التوصل إلى آرائه ونظرياته هذه - أو بعضها على الأقل - "الخطة التي مشى عليها الغربيون إلا وهي النظر العاري عن الهوى والمراقبة والتطبيق على الحوادث والاختبار بالذات والانتباه لكل ما يختص بالموضوع[3]، أو انه بنى ما ذهب إليه على نتائج ما اكتشفه أهل المراصد من علماء الغرب .."[4] مما يعني انه قد حرص على اتباع خطوات المنهج العلمي، من ملاحظة موضوعية واختبار واستنتاج. إلا أننا عندما نرجع إلى مؤلفاته لتتعرف على حقيقة الخطوات التي اتبعها، لا نملك إلا أن نقف مندهشين. فما اعتبره ملاحظات موضوعية لا تعدو كونها (ملاحظات) مستمدة من الحواس المجردة - لا سيما حاستي البصر[5] والسمع[6] وأما التجارب والاختبارات التي قام بها فلا تعدو (تجارب) بسيطة أجراها من دون استعانة بأية أدوات أو أجهزة علمية، بل اكتفى باستخدام أشياء اعتيادية بسيطة من قبيل "ليمونة على سطح ثابت يضغط عليها باليد من فوق" أو "سلسلة الساعة" أو "نار لفافة أدخنها" أو "إطار عويناتي المطلاة بالذهب"، أو "مصباحاً ضئيلا في الغرفة المجاورة لغرفة منامي"[7]. وبالاعتماد

=
- اعتراضه على اعتقاد اينشتاين أن الكون لا يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية.

انظر: المجمل مما أرى، ص 41، وأيضا: رسائل الزهاوي، نقلا عن الرشودي، ص 55.

(1) المجمل ما أرى، ص 41.

(2)المجمل مما أرى، ص ص 27- فما بعد.

(3) الجاذبية وتعليلها، ص1.

(4) رسالة (الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية)، المقتطف، مج 41، ج1، ص 26.

(5) الجاذبية وتعليلها، ص 61. المجمل مما أرى، ص16، ص ص 27-40، ص44.

(6) الصوت وسد الأذان، المقتطف مج 21، ج2، ص ص 126-130.

(7) المجمل مما أرى، ص ص19، 23، ص ص 27-40، ص 44.

على هذه الأشياء وغيرها اجرى (تجاربه) لتحديد ماهية الصوت الحادث عند سد الأذان[1] أو لإثبات رايه في وجود الظلام[2]، أو لإثبات رايه في تعليل البصر[3]، أو لإثبات (الحالة الأفلاتية) للمادة[4]. وفي ما عدا ذلك، فقد عزز بعض آرائه احياناً بتجارب خيالية قائمة على أساس الافتراض المحض من قبيل - "افرض نفسك معلقا في وسط غرفة رؤية الشكل مصنوعة على صورة مرآة واحدة مقعرة الداخل[5].. أو افرض الشمس مركزاً لكرة عظيمة من الأثير .. [6] أوافرض أن حجراً قد وجد على بعد متر من الأرض.."[7].

وإذا جردنا آراءه أو نظرياته من تلك (الملاحظات) وهذه (التجارب) فلا يتبقى منها سوى الاستدلالات العقلية والحجج والبراهين المنطقية التي عول عليها بالدرجة الأولى في إثبات آرائه[8]. بل أن الزهاوي يورد أحيانا آراء يقر بأنها يستحيل أن تؤيد بالامتحان ولكنه، مع ذلك يقطع بصوابها لا لشيء إلا لأنه يراها غير بعيدة عن العقل أو أنه لا يرتاب فيها[9].

---

(1) المقتطف، مج 21، ج2، ص ص 27-130.

(2) الجاذبية وتعليلها، ص61.

(3) المجمل مما أرى، ص ص 27-40.

(4) المجمل مما أرى، ص 44.

(5) الكائنات، ص ص221 - فما بعد.

(6) الجاذبية وتعليلها، ص 7- فما بعد.

(7) الجاذبية وتعليلها، ص 21.

(8) أنظر الهامش رقم (15) الوارد آنفا. كما انظر، على سبيل المثال الحجج العقلية التي دحض بها أدلة القدماء على تناهي الأبعاد (الكائنات، ص ص19-30)، ودليله على عدم تناهي عدد الأجرام في الفضاء (الكائنات ص 104 - فما بعد)، واثباته الناموس الدوري العام (الطائنات، ص ص 211-212) وإثباته أن الزمان سكون وليس حركة (المجمل مما أرى، ص 42-فما بعد).

(9) الكائنات، ص 216، المجمل، ص 8. ولعل مما يجرد ذكره في هذا السياق أن الزهاوي، عندما ناقشه العقاد في نظريته في الناموس الدوري العام في شيء من التهكم، استنكر منه ذلك مؤكداً

أن ذلك يدل، بلا ريب، على أن الزهاوي، وان تجاوب بحماس مع الآراء والنظريات العلمية الحديثة، إلا أن ذهنه ظل قاصراً عن فهم ماهية العلم بالمعنى المحدد والحديث للكلمة، وماهية المنهج العلمي وخطواته، وكيفية تطبيقه، ومستلزمات ذلك، وأخيرا ما يجعل الرأي رأياً علميا ويبرر ترجيحه والأخذ به.

ولذلك ليس غريبا أن تقف الأوساط العلمية العربية في زمانه - ممثلة على وجه التحديد في مجلة (المقتطف) - موقفا سلبياً من (أفكاره الفلسفية) - أي آرائه (العلمية) التي خالف فيها علماء عصره.

والواقع أن (المقتطف) قد نشرت في البداية كتابات الزهاوي الأولى دون تحفظ أو تردد، فنشرت - فيما نشرت - رسالته في (الخط الجديد)[1]، ومقالته عن (التولد الذاتي)[2]، ومقالته (الصوت وسد الأذان)[3] كما أنها تولت طبع كتابه الاول (الكائنات) في مطبعتها، بل انها في معرض تقريظها للكتاب استدلت مما تضمنه على صفات مؤلفه، من انه "واسع الاطلاع قوى الحافظة فريد العقل لو كان له علم بلغة أوروبية الانجليزية أو الفرنسوية أو الألمانية واطلع على مباحث العلماء الطبيعيين فيها لجارى الفيلسوف هربرت سبنسر في بعض استدلالاته[4]. وهكذا استمرت (المقتطف)

= أن المسالة رياضية لا تقبل الخطأ. إلا انه نسي ذلك أو تناساه، عندما اعترض على بعض آراء اينشتاين على أساس أن اكثر قضاياها لا ترضى المنطق وان أرضى الرياضيات على حد زعمه. انظر: مقالة الزهاوي (بالعقل لا بالعاطفة - حول رد الاستاذ العقاد) جريدة (السياسة الأسبوعية)، العدد الصادر في 10 ديسمبر 1927 (نقلا عن: الهلالي، الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية، ص 293). وانظر أيضا: رسائل الزهاوي نقلا عن الرشودي، ص 55.

(1) المقتطف، مج 20ن ج10، ص ص738-752. ثم ما لبثت أن عادت طبع الرسالة على شكل كتيب مستقل.

(2) المقتطف، مج 20، ج12، ص ص 900-905.

(3)المقتطف، مج 21، ج2، ص ص 126 - 130.

(4) المقتطف، مج 21، ج5، ص 381.

في نشر مقالاته[1]، ولعلها استبشرت بأن جهودها من أجل نشر العلم في الأقطار العربية، ولا سيما العراق قد أخذت تؤتي ثمارها، ولعلها - أيضا - توسمت في الزهاوي أولى هذه الثمار. بيد أن (المقتطف) ما لبثت أن لاحظت أن الزهاوي أخذ ينحو في كتاباته منحى غير علمي. وهي إذا كانت قد التمست العذر له في ما تخلل بعض مقالاته التي نشرتها من هنات، فإنها لم تستطع أن تبقي ساكتة عن ما أورده في كتابه الجاذبية وتعليلها)، الذي نشره في بغداد عام 1910، من آراء، فقد ضمن الزهاوي كتابه هذا (نظريته في الدفع عوض الجذب) متباهيا بأنه قد أحدث بها ما يشبه (الثورة الكوبرنيكية) [2] مؤكداً أن ما تعارف العلماء على تسميته بالجاذبية بين الأجسام والأجرام ما هو إلا دفع يقوم به (الأثير) فيدفع الأجسام والأجرام نحو بعضها البعض[3]. ولم تشأ (المقتطف) أن تغض النظر عن مخالفته للآراء المعروفة كنظام

---

(1) منها: (العربية وطريقة جديدة لتعلمها)، مج 30، ج5، ص 322.
- (النور والدماغ) مج 35، ج1، ص 631.
- (مثل أرضنا في السماء) مج 37، ج4، ص 962-
- (القوى العاقلة) مج 37، ج6، ص 1149.

(2) الجاذبية وتعليلها، ص3. والواقع أن الزهاوي، علاوة على مخالفته في نظريته هذه للآراء المعروفة، قد اوقع نفسه في مغالطة صريحة. ففي حين انه كان قد ذكر مراراً في كتابه (الكائنات) أن الأثير ما هو إلا مجرد افتراض، كقوله "لا يخفى أن أول ما فرض الأثير لتعليل النور (الكائنات، ص 77) أو قوله - إذا اسلمنا بوجود الأثير" - (ص116) لو فالأثير على فرض وجوده.." (ص131، ص 170) أو "الأثير الذي يفرض وجوده" =(ص132)، فإنه في كتابه هذا (الجاذبية وتعليلها) تناسى ذلك اعتبر (الأثير) شيئا موجوداً بالفعل، لا بل أقام (نظريته في الدفع عوض الجذب) على اساسه، مؤكداً أن (الأثير) موجود بالفعل في صورة قوة في غاية البساطة مالئة للفضاء، وان لهذه القوة خاصة الدفع، انظر: الجاذبية وتعليلها، ص ص 37-39.

(3) ولم يكتف الزهاوي بإيراد هذا الرأي أو (النظرية) في كتاب الجاذبية وتعليلها بل كرره مراراً فيما بعد سواء في رسالته (الدافع العام والظواهر الطبيعية والفلكية) - المقتطف، مج 41، ج1 ص 26- فما بعد. ج2، ص 113- فما بعد. ج3، ص 221- فما بعد. أو فيك تابه (الجمل والفلكية) - المقتطف، مج 41، ج1 ص 26 - فما بعد. ج2، ص 113 = فما بعد. ج3، ص 221-فما بعد. أو في كتابه (الجمل مما أرى) ص ص 6-10، ص 20 أو في رسائله إلى (أحمد محمد عيش)، انظر:

الجاذبية والدفع وأشارت، في معرض نقدها للكتاب إلى "أنه مخطئ في ذلك لأن، نواميس الجاذبية مثبتة بالامتحان فلم يبق مجال للظن فيها"[1]. فما كان من الزهاوي إلا أن رد على ذلك قائلا في سياق رده: ".. لا يبعد كوني مخطئا في رأيي الذي يخالف رأي جميع الفلاسفة المبرزين في هذا العصر ولكني لا أرجع عنه إلا بعد أن يثبت علماء العصر وفي مقدمتهم حضرة الأستاذين الجليلين (يقصد منشئ المقتطف) فساد مذهبي بالبرهان مؤكدا قناعته التامة بصواب رأيه، آملا أن يثبت المستقبل ذلك قد لعمري غرتنا الظواهر فقلنا أن المادة جاذبة كما غرت القائلين بحركة الشمس حول الأرض عصوراً كثيرة ومما زادنا تثبتا هو قبول جميع علماء العصر لوجود الجاذبية فاقول أليس من الممكن أن يكون علماء عصرنا مخدوعين بالظواهر. وأني لعلي يقين أن المستقبل سوف يؤيد رأيي هذا وان عانة العصر الحاضر.. [2]

الرشودين ص 50، ص 58-فما بعد. أو في ترجمة حياته التي كتبها بخط يده، الرشودي، ص 201-204. بل وعبر عن ذلك شعراً أيضا، كقوله:

يـــدفع الجـــسم إلى الجـــــم مـــن الجـــرى الأثـــير
فيقولـــون هـــو الجـــــم علـــى الجـــذب قـــدير

انظر: ديوان الزهاوي (ط/ نجم) - الرباعيات، ص 295.

وقوله:

لا يجـــذب الجـــسم جـــسماً مـــن نفـــسه فيـــسير
بـــل إنمـــا يـــدفع الجـــــم في المـــسير الأثـــير

المصدر السابق، الرباعيات، ص 307.

وقوله:

وكـل شمـس لهـا جـرم بنـسبته يجـرى الأثـير إليهـا فهـي تـستعر
وهـو الـذي يوسـع الأجـسام قاطبـة دفعـا عليهـا بـه الأجـسام تنهمـر
فيحسب النـاس أن الـشمس جاذبـة لهـا كمـا هـوبين النـاس مـشتهر

انظر: ديوان الزهاوي، ص59.

(1) المقتطف، مج 37، ج6، ص 1216.

(2) المقتطف، مج 38، ج3، ص 282، ص ص283-284.

وعندما حاولت (المقتطف) إثبات فساد مذهبه بالبرهان، ناصحة إياه ًأن يترك البحث في هذه المواضيع فإننا نعترف أن تصوراته الفلسفية وأدلته العقلية من الطبقة الأولى بين التصورات والأدلة ولكن ذلك كله لا يجعله حاسباً ولا مهندسا ولا طبيعياً لأن العلوم الحساب والهندسة والطبيعة مبادئ لا تعلم بالفلسفة والمنطق[1]، فإن الزهاوي لم يكتف بتجاهل نصيحتها بل تمادى في إصراره على صواب رأيه معرباً، بالمقابل، عن دهشته الشديدة إزاء إصرار (منشئ المقتطف) على الاعتراض على رأيه، لا لشيء، إلا لانه يمثل رأيا جديداً، فقال ".. أما النصيحة فهي مع احترامي لصاحبيها لا ترجعني عن مذهبي ما دمت أويده بالأصول المقررة في الطبيعيات والرياضيات. أني لأجد معي قوة (هي الحق) اناضل بها لإثبات ما أظنه صوابا الحاسب والمهندس والطبيعي بمثل سلاحهم فليعذرني حضرة استاذي إذا اصررت لاذب عن حرم مذهبي الجديد. ولا أنكر أن عجبي كبير من الذين يقبلون الرأي الذي توهنه اعتراضات عديدة وهم على جانب من العلم عظيم ولا يقبلون خلافه لأجل اعتراض أو اعتراضين عليه ضعيفين وأن شفيعهم في هذا كون الرأي الأول شائعاً والثاني جديداً. وقد لا أجد اليوم لتأييد ما أنا ذاهب إليه نصيراً ولكن المستقبل كل المستقبل معي فسوف يؤيد علماؤه مذهبي متعجبين من رفض علماء العصر الحاضر إياه مع وضوحه وانطباقه على الجواهر الطبيعية فيصبح هو المعول عليه[2]". والواقع أن (المتقطف) عندما وجدت لديه مثل هذا الإصرار على رأيه، اكتفت بنشر رده عليها ولم تكلف نفسها عناء الرد عليه ثانية، آملة - على ما يبدو - أن تشعره، أنها لم تعد راغبة في مواصلة هذا النقاش العقيم.

ولكن هل سكت الزهاوي واكتفى؟. كلا إذ انه ما لبث أن بعث إليها رسالته في (الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية) طالبا منها نشرها. وحين لاحظت (المقتطف) أن (الرسالة) المذكورة لا تعدو كونها تكراراً لأرائه السابقة، ولا سيما تلك

(1) المصدر السابق، ص 285.

(2) المقتطف، مج 39، جج1، ص 90.

التي كانت موضوعا للنقاش بينها وبينه، فإنها لم تعرها اهتماماً. بدليل انها تجاهلتها طيلة خمسة أشهر آملة - أيضا - أن يصرف الزهاوي النظر عن فكرة نشرها، بيد أن الزهاوي - على ما يبدو - قد أكد مطالبته إياها بنشر (الرسالة) فلم تجد بداً، تحت على ما يبدو - قد أكد مطالبته إياها بنشر (الرسالة) فلم تجد بدا، تحت وطأة الحاحه، من نشرها على شكل ثلاث مقالات متسلسلة[1]، ولكن مع تثبيت تحفظها على مضمون (الرسالة) وتنصلها عن الآراء التي وردت فيه الكتاب من آرائهم الخاصة[2]. وكانت هذه هي المرة الأخيرة التي تضطر فيها إلى نشر (نظريات) الزهاوي (العلمية).

ولكن، على الرغم من ذلك كله، ظل الزهاوي يتجاهل نصيحة (المقتطف) ولم يترك البحث في المواضيع العلمية وفقا لهواه الخاص. فهو حين "لاحظ أن علماء الفسيولوجيا والطبيعية لم يوفوا تعليل البصر حقه" سرعان ما أدلى بدلوه في هذا المجال أيضا، واسفرت (أبحاثه) عن (نظرية) جديدة في تعليل البصر، خالف فيها - أيضا - علماء عصره. وقد فصل (نظريته) هذه في (رسائل) متعددة أرسل أحداها، وكان "فيها مطالب كبرى فلسفية" إلى مجلة (المقتطف) لكي تنشرها تباعاً كما نشرت (رسالة الدفع العام)، إلا أن محرر المقتطف - (يعقوب صروف) تجاهلها بالمرة. وقد عرا الزهاوي هذا الصدود من (صروف) إلى انسياقه وراء أهوائه.. والظاهر أن حضرته رآها تخالف ما اقره علماء الغرب الذين يشق بهم، فحسب أنها من خيالات الشعراء ولم يكلف نفسه إعادة تجاربي ولا بأس فإن كثيرا من الحقائق قد رفضه العلماء في أمانة وسخروا من أصحابه ثم تأييد انه الحق.."[3].

ويبدو لي أن سبب هذا الشطط في آراء الزهاوي - وسبب افتقار تفكيره (العلمي) إلى الوضوح والدقة، هو عجزه عن التخلص تماماً من تأثير ثقافته التقليدية، أو بالأحرى، الفهم التقليدي للعلم. فهو، على الرغم من (عصرته الفكرية)، ظل

---

(1) المقتطف، مج 41، ح1، ص 26، ج2، ص 113-ج 3، ص 221.

(2) المقتطف، مج 41، ج3، ص 226.

(3) المجمل مما أرى، ص 40.

يعتقد أن العام يمكن تحصيله بالطريقة ذاتها التي كان قدامى الحكماء يحصلون علوم عصرهم بواسطتها - أي السماع والقراءة - ومن ثم اتخاذ ما حصلوه أساسا لاستنتاج ما يمكن استنتاجه منها وفقا لقواعد المنطق. ولا أدل على ذلك من قوله في مستهل (رسالة الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية): .. وقد يقول لي من لا يثق بمعرفة الشرقي الذي لم يتخرج مثلي في مدارس الغرب العالية من أي لك هذه العلوم وفي أي مرصد رصدت الكواكب. فأجيبه قائلا: لا تعجب فإن هذه العلوم علوم آبائي وأجدادي وقد ورثت الميل إليها منهم. ولا يضرّني كوني لم أتخرج في مدارس الغرب العالية، فإني تعلمت جل علومهم من الكتب المعربة من لغاتهم فيها، .. وذلك لا يضرني كوني غير مالك لمرصد أرصد به كواكب السماء فإني ابني ما أذهب إليه على نتائج ما اكتشفه أهل المراصد من علماء الغرب ولا أجيد عما ثبت لهم بالالآت قيد شعره، ولما كنت واثقا بكل ما استنتجته فإني أصرح برأيي غير هياب من نقد الناقدين واعتراض المعترضين..[1] فكما هو واضح أن الزهاوي قد حصل علمه بالفلك من الكتب المعربة، ثم جعل من ما حصله أساساً بنى عليه استنتاجاته، دونما حاجة إلى آلات أو مراصد.

بل يمكن القول أن استمرار تأثير ثقافته التقليدية، يتجلى بوضوح في نظرته إلى العلم والفلسفة كما كان القدامى ينظرون إليهما باعتبارهما موضوعاً واحداً. وعلى الرغم من انه حاول في مرحلة (عصرنة تفكيره) أن يميز بين دور (العالم) ودور (الفيلسوف)، معتبرا العالم هو من تعلم علوم عصره أو اختص بأحدها "والفيلسوف هو" من يضع اقرب النظريات لتعليل الحوادث التي لم يفسرها العالم[2] إلا أن هذا التمييز كان، في الواقع تمييزا نظرياً، ولم ينطو على إقامة حد فاصل بين دور (العالم) ودور (الفيلسوف)، ومن ثم فإننا نجد أن الزهاوي ظل في كتاباته، يمارس كلا الدورين، معا، معتبراً نفسه (عالماً) و(فيلسوفا) في الوقت ذاته.

(1) المقتطف، مج 41، ج1، ص 26. وانظر أيضا مج 37، ج4 ص 962.

(2) رسائل الزهاوي، الرشودي، ص 67.

إن هذه الإزدواجية، الناشئة أصلا عن تمسكه بالمفهوم القديم للعلم والفلسفة كانت وبالا عليه. فمعرفته البسيطة بالعلوم العصرية، التي استمدها من عدد من الكتب المعربة والمقالات المبسطة التي تنشرها المقتطف، قرأت له انها تمثل جل علوم الغرب، وما دام العالم في عرفه، هو من تعلم علوم عصره فهو (عالم). وما دام عالما وملما بـ"جل" علوم الغرب، فلم لا يحاول إذا تجاوز الحدود التي وقف عندها وقف علماء الغرب، وتعليل ما عجزوا عن تعليله؟ لا سيما وان ما حصله من (علوم الأولين) في بداية حياته، قد جعله يتمرس على الاستدلال العقلي وسوق الحجج والبراهين المنطقية لإثبات شتى المطالب، فلتكن هذه (ذخيرته) التي تسعفه في مقارعة الناقدين والمعترضين من علماء العصر الذين اعتنوا بالظواهر وكانت النتيجة أن غدا الزهاوي ونظرياته (العلمية) في واد والعلم الحديث في واد آخر.

ومهما يكن من أمر، فإننا إذا كنا نأخذ على الزهاوي (تعالمه) و(شططه) و(تيهه) عن النهج الصحيح للعلم، نتيجة انبهاره الشديد بالآراء والنظريات العلمية الجديدة في زمانه، في الوقت الذي كان يفتقر فيه إلى الوسائل والأمانات التي تمقته من نشر مبادئ العلم الحديث كما ينبغي - فإن ذلك لا يعني أننا ننكر ريادته في الدعوة إلى الأخذ بأسباب العلم، ومحاولة نشر النظريات العلمية الحديثة، وحث معاصريه على الاستفاقة من سباتهم والنظر إلى الحياة في ضوئها، وإن ذلك لا يعني بالتالي، أننا ننكر رائداً من رواد التفكير العلمي في مجتمعنا.

الفصل السابع

إسماعيل مظهر (1891ـ 1962)

الفصل السابع

إسماعيل مظهر (1891 ـ 1962م)

يمثل إسماعيل مظهر(*) حلقة أخرى من سلسلة المفكرين العرب الرواد الذين

(*) هو إسماعيل مظهر بن محمد بن عبد المجيد بن إسماعيل. ولد في القاهرة عام 1891، في بيت علم وجاه (كان جده لأمه محمد مظهر باشا من علماء الكتاب، ومن أعضاء المجمع اللغوي). تلقى العلم في المدرسة الناصرية ثم في المدرسة الخديوية التي ما لبث أن تركها قبل إكمال منهاجها الدراسي حتى النهاية. ويبدو أن البيئة التي نشأ فيها كان لها تأثيرها في تنمية اهتماماته الفكرية والعلمية خاصة في وقت مبكر من حياته، فقد أصدر وهو تلميذ "صحيفة" علمية. ثم ما لبث أن انتسب إلى الحزب الوطني وشرع يكتب في صحفه. وفي عام 1908 سافر إلى إنجلترا، حيث مكث حوالي ست سنوات درس خلالها في جامعة لندن وجامعة أكسفورد. ويبدو أن هذه المدة التي أمضاها في إنجلترا لم تكن كافية لشحذ همته وحثه على التعمق في دراسة العلوم الأوروبية الحديثة، بدليل أنه عكف، عقب عودته إلا بلاده عام 1914 على دراسة طائفة من أمهات الكتب العربية في بيته. ولن يخرجه عن طوره هذا إلى اطلاعه على كتاب شبلي شميل (فلسفة النشء والارتقاء)، فلقد لفت هذا الكتاب، حسب اعترافه، انتباهه إلى مذهب النشوء والارتقاء، و منذئذ كرس جهده وفكره للتبشير بهذا المذهب. فنشره عام 1918 ترجمة الفصول الخمسة الأولى من كتاب داروين (أصل الأنواع) وفي ما كان يعمل من أجل استكمال ترجمة ما تبقى من الكتاب، قرر بغتةً أن يصرف النظر عن ذلك ويتفرغ لتاليف كتاب يكشف فيه الأخطاء التي وقع فيها المفكرون – سواء من أنصار مذهب النشوء أو معارضيه – في فهمهم لذلك المذهب. وفي عام 1928 نشر الترجمة الكاملة لكتاب داروين(أصل الأنواع). وبعد ذلك أخذ مظهر ينساق مع تيار الفكر العلمي العربي الناهض، محاولاً القيام بدور مؤثر في توجيهه ولقد تجلى ذلك من خلال مساهمته في الكتابة في مجلة (المقتطف)، ثم شروعه في عام 1927، بإصدار مجلة (العصور) – التي ما لبث أن احتجبت عن الصدور بعد خمس سنوات (1931). ومساهمته في تأسيس (المجمع المصري للثقافة العلمية) عام 1929. غير أنه انسحب من المجمع بعد مضي أقل من عام اعتراضاً على فصل سلامة موسى من المجمع. وفي عام 1929 أيضاً قرر تأسيس حزب سياسي باسم (حزب الفلاح المصري)، يضم صغار الملاك أو الأجيرين العاملين في مجال الزراعة، وزع نشرة تحوي مشروعه لتأسيس

الحزب وقدم المشروع إلى (مصطفى النحاس) رئيس حزب الوفد، قاصدا بذلك إناطة رئاسة الحزب المنوي تأسيسه إليه. كما أنه أصدر في كانون ثاني 1930 مجلة أسبوعية باسم العصور الأسبوعية – تنطق بلسان الفلاح المصري وغرضها تكوين حزب الفلاح المصري. وإذا كان نشاطه السياسي لم يقدر له النجاح، فإن نشاطه العلمي المتنوع قد استمر، لاسيما بعد اختياره عضوا في مجمع اللغة العربية. كما أنه، ومنذ كانون الثاني 1945، ترأس تحرير مجلة (المقتطف) واستمر في ذلك إلى نهاية تموز 1949. وفي غضون ذلك، وبعده، وأصل مظهر تأليف وترجمة العديد من الكتب والمقالات التي تعكس نزعته العلمية واهتمامه بتطويع اللغة العربية للعلم الأوروبي الحديث. وفي أخريات أيامه عمل رئيساً لتحرير (الموسوعة الميسرة) التي تخرجها مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. واستمر عمله فيها لحين وفاته في القاهرة في الثالث من شباط 1962. ولعل مما يدعو إلى الاستغراب، أن هذا الرجل على تنوع نشاطاته العلمية وسعتها وامتدادها على مدى حوالي نصف قرن من الزمان، لم يحظ بالاهتمام الذي يستحقه والذي يتناسب مع دوره في تطور النزعة العلمية في الفكر العربي، ولا أدل على ذلك من أنني لم أعثر، على الرغم من الجهود التي بذلتها، على معلومات وافية عنه، بل أن (الزركلي) صاحب الأعلام، لم يعثر في سعيه إلى تغطيه أحداث حياته إلا على ثلاثة مصادر، كانت من بينها نشرة دعائية تصدرها إحدى شركات النفط الأجنبية باسم (مجلة قافلة الزيت).

وقد خلف لنا مظهر كتابات عديدة توزعت بين التأليف والترجمة وشملت مقالات وكتباً، ويمكن إجمالها في ما يلي:

أ – التأليف:

1- مذهب النشوء والارتقاء، القاهرة، مطبعة المقتطف والمقطم، 1923.
2- ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، القاهرة، المطبعة العصرية، 1924.
3- الاشتراكية نعوق ارتقاء النوع الإنساني، القاهرة، مطبعة الترقي 1927.
4- تاريخ الفكر العربي، القاهرة، مطبعة المقتطف، 1928.(وقد نشر مضمون الكتاب أولاً كمقالات في أجزاء المقتطف)
5- معضلات المدنية الحديثة ومقالات أخرى، القاهرة، دار العصور 1928، (وقد ننشر مضمون الكتاب أولا كمقالات في أجزاء المقتطف).
6- عصر الاشتراكية (بحث اجتماعي).
7- قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدنيات قديمة (البابلية والعبرانية والمسيحية) وانتقالها باللقاح إلى المدنية الإسلامية.
8- رسالة الفكر الحر (جزءان).
9- المرأة في عصر الديمقراطية.

10- الإسلام لا الشيوعية.

11- مصر في قيصرية الأسكندر المقدوني.

12- فلسفة اللذة والألم.

13- فك الأغلال – بحث تربوي تعليمي نشر كملحق لمجلة المقتطف ج 108، ج1 (1946).

14- تجديد العربية بحيث تصبح وافية لمطالب العلوم والفنون، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948.

15- كتاب الحيتان – بحث معجمي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1949.

16- قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية في الإنجليزية، القاهرة 1951.

17- قاموس النهضة (إنجليزي – عربي) القاهرة، 1954.

18- معجم مظهر الأنسكلوبيدي (ثلاثة أجزاء).

19- المقالات العديدة التي نشرها في مجلة (العصور) الشهرية التي أصدرها بين عامين 1927 و 1931.

20- العديد من المقالات التي نشرها في المقتطف بين عامي 1922 و 1948 (عدا تلك التي أعاد نشرها ضمن كتبه).

ب – المترجمة :

1- أصل الأنواع، تأليف تشارلز داروين، وكان قد نشر أولاً الفصول الخمسة الأولى عام 1918، ثم أكمل ترجمة الكتاب ونشره كاملاً عام 1928.

2- كتاب (الضحية – وروايات وأبحاث أخرى) تأليف طاغور القاهرة، دار العصور للطبع والنشر، 1929.

3- نهضة فرنسا العلمية، تأليف العلامة مرنز، القاهرة، دار العصور للطبع والنشر، 1929.

4- المهاتما غاندي – بقلمه، القاهرة، مطبعة عبسي الحلبي، 1934.

5- علاقة الإنسان بالكون، تأليف طاغور (نشره مسلسلاً في أعداد مجلة العصور بدءاً من العدد الخامس، ج1 (ك2 1928).

6- الألوهية و الفكر، تأليف ايرل اوف بلفور، (نشر كملحق بمجلة المقتطف ج108، ج 2 – شباط 1946).

7- سير ملهمة، تأليف: وليام دي ويت.

8- أحداث شهيرة من التاريخ، تأليف: صموئيل فيسنسون.

9- نشوء الكون، تأليف: جورج جاموف، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية (د. ت).

ساهموا في إرساء دعائم النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث. ولأن كان الشميل وصروف قد سبقاه في الترويج للفكر العلمي الحديث وأبرز مذاهبه – وتحديداً مذهب النشوء والارتقاء – فإن اضطلاعه بترجمة كتاب (أصل الأنواع) لداروين قد جعل منه، بحق، الداعية (الرسمي) والأمين لذلك المذهب، لاسيما وأنه قد حرص دائماً على أن يلتزم في فهمه له بحدود آراء داروين بالذات كما أن نشاطاته الفكرية المتنوعة، التي توزعت بين التأليف والترجمة، والتي توجهها في السنوات الأخيرة من حياته بالانصراف إلى النشاط اللغوي المعجمي، كان لها أعمق الأثر في تهيئة العقل العربي واللغة العربية وتقبل مستجدات العلم الحديث واستيعابها.

وعلى الرغم من أن مظهراً قد نشأ نشأة تقليدية، وأنه لم يواصل دراسته الثانوية حتى النهاية، إلا أن استعداده العقلي وما تهيأ له، بفضل اليسر المادي لعائلته، من فرص، مكناه من أن يشق طريقه بسهولة في عالم الثقافة والفكر وأن يحتل فيه مكانة بارزة. ولعل من أهم الفرص التي أتيحت له في بداية شبابه، فرصة السفر عام 1908 إلى إنجلترا حيث تسنى له أن يدرس " في جامعة لندن وجامعة أكسفورد " و الواقع أنني لم أقع في المصادر القليلة التي أرخت بحياته على ماهية العلوم التي درسها في هاتين الجامعتين، مما يحملوني على الاعتقاد بأن دراسته فيهما لم تكن منتظمة، إلا أنني يمكنني الجزم، على أية حال، بأن مكوثه في

= 10- حياة الروح في ضوء العلم، تأليف: ادموند و. سينوت، القاهرة مجلة الأنجلو المصرية (د. ت).د

انظر:

المقتطف، ج62، ج4، ص392. ج 69، ج 4، ص 447. ج 72، ج6، ص 696 –698. ج 73، ج2، ص 225 – 226. ج 75، ج2، ص 485. ج 5، ص 580 – 581. ج108، ج1، الملحق.

وانظر أيضاً: مجلة العصور، ج1، ع5، ص 437. ج4، ع 18، ص 93، ص 106. وكذلك: سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص 128. خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين) المجلد الأول ص 327. إسماعيل مظهر (المترجم)، كتاب نشوء الكون تأليف جورج جاموف، التعريف بالمترجم وصاحب المقدمة. إسماعيل مظهر (المترجم)، كتاب حياة الروح في ضوء العلم، تأليف: إدموند و. سينوت، التعريف بالمترجم وصاحب المقدمة، ص: ه – و.

إنجلترا مدة ست سنوات قد أتاح له إتقان اللغتين الإنجليزية والفرنسية ولعل مما يدعو إلى الاستغراب له، بعد أن عاد إلى وطنه عام 1914 لم ينصرف إلى العمل في إحدى المجالات التي تتناسب مع ما كان قد تعلمه في إنجلترا، بل عكف على قراءة "طائفة من أمهات الكتب العربية وغيرها في بيته "[1] مما يعني أنه أختار الغوص في أجواء التراث ومحاولة تعميق معرفته بالتراث الفكري اليوناني و العربي الإسلامي، من خلال الإطلاع على المصادر التقليدية لهذا التراث، بما فيها " الكتب التي نقلها المترجمون في بيت الحكمة ببغداد "[2].

وفي ما كان مظهر مكباً – على حد تعبيره – "على الفلسفة القديمة أنهل من موارد العرب بأقصى ما تصل إليه استطاعتي "، طرأ على تفكيره طارئ كان له أعمق الأثر في تغير وجهته ومنحاه. فلقد وقعت في يده "نسخة من كتاب الدكتور شميل (فلسفة النشوء والارتقاء) فأحدثت قراءتها في ذهني من الانقلاب والأثر ما تعجز الكلمات واللغة عن التعبير عنه ووصفه..."[3]. ولقد تجلى هذا الأثر والانقلاب في صرف اهتمامه نحو الإنجازات العلمية التي حققها شارلز داروين، الذي وصفه، فيما بعد، باعتباره "معلم القرن التاسع عشر"[4] و "العلامة الفرد"[5] و "الرجل العظيم"[6]، الذي لم يتح لغيره أن يمتلك ما امتلكه "من روح العناد والمنافحة عما أتى به من حقائق العلم الطبيعي في أي فرع من فروع المعرفة، ولم ينتصر غيره في مجاله انتصاره في

(1) خير الدين الزركلي (الأعلام)، (بيروت، دار العلم للملايين). المجلد الأول، ص327

(2) المقتطف، ج 80، ج 5، ص 619.

(3) إسماعيل مظهر، مذهب النشوء والأرتقاء، (القاهرة، مطبعة المقتطف والمقطم، 1923) ص4 وكذلك، كتابه: ملقى السبيل في مذهب النشوء والأرتقاء.(القاهرة المطبعة العصرية، 1924) ص 5.

(4) إسماعيل مظهر: (داروين وتنازع البقاء)، مجلة المقتطف، ج 63، ج 1، ص 62. وانظر كتابه: ملقى السبيل في مذهب النشوء والأرتقاء، ص 298، 299، 339، 340.

(5) ملقى السبيل، ص 8. وانظر أيضا مقالته: (تغاير العادات وتأثيرها في تكوين الأنواع) مجلة العصور، ج1، ع 4، ص 330.

(6) انظر المقدمة التي كتبها لترجمة كتاب اصل الأنواع، ص 81.

مجال ذلك العلم، ولم يخلف غيره من بالغ الأثر ما خلف من النتائج و أساليب البحث في ميادين النشاط العقلي "[1]

وكان الأثر الأول، والمباشر، الذي أحدثه فيه اطلاعه على كتاب الشميل سعيه إلى الإلمام بإنجازات داروين ونتائج أبحاثه العلمية من خلال مؤلفاته مباشرة، ولاسيما كتابه الشهير (اصل الأنواع) وتشير الانطباعات التي سجلها مظهر بشأن هذا الكتاب إلى شدة إعجابه وعمق تأثره به، فهو قد اعتبره " الكتاب الخالد "[2]، الذي لم يقدر لكتاب غيره – باستثناء كتاب (المبادئ) لإسحاق نيوتن - أن يحدث " من الثورة الفكرية ما حدث.. وفضلاً عن تلك الثورة التي أحدثها. كان له أثراً آخر، هو أنطبع التفكير العلمي بطابع ثابت عميق الأثر... فاكتسب بذلك صفة الأثر الدائم في تحويل تيار الفكر والبحوث العلمية معا. بل أن داروين وبيده كتاب أصل الأنواع قد قدر له أن يغدو في عداد القلة القليلة الذين دخلوا التاريخ من بابه الأمامي..."[3].

وهكذا استمد مظهر من كتابه (اصل الأنواع) شحنة مضاعفة زادت من إعجابه بداروين ومذهبه في النشوء و الأرقاء (الذي تولد لديه أولاً بتأثير كتاب الشميل)، وكانت النتيجة أنه بات مقتنعاً بأن " بمذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة ما يجعلني اعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية "[4]. ومن ثم قد استحال مذهب داروين هذا، بالنسبة لمظهر، إلى قضية سيطرت على تفكيره، والتزام تجاه قراء العربية يستحق تكريس جل العمر من أجل الإيفاء به. وهناك في الواقع، دلائل على أن مظهر قد قضى – على الأقل العشر سنوات التي أعقبت تعرفه

(1) مظهر، (آياته في خلقه)، المقتطف، ج 115، ج 4، ص 228.

(2) مظهر، (داروين وتنازع البقاء)، المقتطف، ج63، ج 1، ص 60. وانظر أيضا مقالته: (الرواد: ذكرى أستاذي الراحل الدكتور يعقوب صروف) مجلة العصور، ج 1، ع 5، ص 393. وكذلك مقالته: (الدكتور صروف عالما بيولوجيا)، المقتطف، ج72، ج 4، ص 421.

(3) مقدمة ترجمته لكتاب أصل الأنواع، ص 85.

(4) مظهر، ملقى السبيل، المقدمة، ص4.

على هذا المذهب من خلال كتاب الشميل "مكباً كـل الأكبـاب علـى دراسـة مـذهب العلامة (داروين) في النشوء والارتقاء، ترجم خلالها كتابـه أصـل الأنـواع وطالعـت زبدة المؤلفات التي كتبها والتي كتبها غيره من جهابذة علماء القرن الماضي مثل هيكـل و وولاس وشميت و بـرون ونـايجيلي وهكـسلي في أصـل الأنـواع وأصـل الإنـسان والأساتذة آرثر طمسون وجهان سن وويرز مان ومندل في الوراثة، وخرجه من مجمل ذلك بمذكرات وتعليقات، أن أردت أن أخرجهـا في كتـاب لأتمـت صـفحاته بـضعت آلاف صفحة..."[1]

ولئن كانت أبحاث داروين وكتاباته قد أقنعت مظهر بصواب مذهب النـشوء في إطار علم الأحياء فإن الفضل في لفت انتباهه إلى الطابع الشمولي للمـذهب وسـريانه على كل ما في الكون مـن جمـاد ونبـات وحيـوان وإنـسان ومجتمعـات بـشرية ونظـم اجتماعية وقيم الخلاق.. الخ، إنما يرجع إلى مفكر آخـر هـو هربـرت سبنـسر. فلقـد حاول "العلامة هربرت سبنسر أن يبلغ بفلـسفته التركيبيـة Synthetic Philosophy إلى توحيد فروع المعرفة الإنـسانية، وعمـد إلى تطبيـق مـذهب النـشوء الحـديث علـى العلـوم، والأدب، فطبقـه في كتابـه (المبـادئ الأوليـة) First Principles علـى نـشوء الكون المادي ونظامه، وطبقه في كتابه (مبادئ علم الحياة) – Principles of Biology علـى التكـوين العـضوي، وطبقـه في كتابـه (مبـادئ النظـام الاجتمـاعي) Principles of Sociology على نشوء الجماعات والنظامات الاجتماعية وتطورهـا، وطبقه في كتابـه (مبـادئ الأخـلاق) – Principles of Ethics علـى سـلوك الأفـراد وخضوعهم للنظاميات المدنية، وبين حقوقهم وواجباتهم، ووصف طبيعة الارتقـاء في ذلـك المقـال[2] الخالـد الارتقـاء: سـننه وأسـبابه Progress:Itslaws and Causes وهكذا ومن خلال اطلاعه على مؤلفات سبنر وكتاباتـه، تـسنى لمظهـر إدراك الأبعـاد

(1) المصدر السابق، ص3.

(2) ملقى السبيل، ص 86 – 87. وانظر أيضا مقالته: (الرواد: ذكرى استاذي الراحـل الـدكتور يعقـوب صروف)، العصور، ج 1،ع5، ص 392، وكـذلك مقالتـه: (الأديـان وهـل تـصبح شـرائع أدبيـة)، العصور، ج 2، ع 7، ص 659.

الواسعة، والنتائج البعيدة لمذهب النشوء،فهو لم يعد مجرد مبدأ تفسيري ينحصر مداه ضمن نطاق علم الأحياء،بل استحال إلى سنة عامة يخضع لها كل ما في الكون من أشياء، مادية كانت أو معنوية،بما في ذلك الدين والفلسفة والآداب.ولا تعوزنا الدلائل على مدى تعاطف مظهر مع فلسفة سبنر التركيبية،فإذا كانت الإشارات الكثيرة إلى سبنسر التي تتخلل كتاباته، واستشهاداته العديدة بأقواله وآرائه، يمكن أن تعد دليل اضمنيا على إعجابه وتأثره به[1]،فإننا لا نعدم علاوة على ذلك دليلا صريحا عبر من خلاله عن إعجابه بفلسفة سبنر التركيبية،حيث نجده يقول: "فالفلسفة التركيبية Synthetic Philosophy التي كتبها (هربرتسبنر) من الأعمال التي يتوج بها جبين النصف الأخير من القرن الماضي ولا خلاف في أن هذه الفلسفة من معجزات العقل البشري..."[2].

وإذا كان داروين، ومن ثم أنصار مذهبه في النشوء والارتقاء، ولاسيما (سبنسر)، قد ساهموا في تكوين مجمل تصورات مظهر عن الكون والحياة وما فيها من أشياء والسنن التي تتحكم بها، فثمة مفكر آخر قدر له أن يساهم، في وقت مبكر أيضا من حياته، في تكوينه الفكري، وهو (اوغست كونت)، الذي ذكر مظهر أنه كان،عام 1914، "مكبا" على دراسة آرائه[3]. والواقع أن أكثر ما أثار إعجابه من آراء كونت كان "القانون" الذي كشف عنه والذي، في ما بدا له، يحكم تطور العقل والوعي الإنساني في سعيه إلى المعرفة استكناه غوامض الطبيعة وأسرارها. يقول مظهر عن

(1) انظر: مظهر، مقالته (النسبية، المقتطف، ج 61، ج 1، ص 59. ومقالته: (نظرة في التاريخ)، المقتطف، ج 62، ج 1، ص 52. ومقالته: ماكس نوردو)، المقتطف، ج 62، ج 5، ص 445. وكذلك كتابه ملقى السبيل، ص 74، 78، 86؛ 88، 162، 165 – 167 وأيضا مقالته: (الدكتور صروف عالما بيلوجيا) المقتطف، ج 72، ج 4، ص 425، ومقالته (الله وفكرة الألوهية أو الربوبية) المقتطف ج 111، ج 2، ص 91. كتابه: الحيتان، المقدمة، ص 10. مقدمته لترجمة كتاب: حيات الروح في ضوء العلم، ص 3.

(2) مظهر (ماكس نوردو) المقتطف، ج 62، ج 5، ص 445 وانظر أيضا: مقدمته لترجمة (أصل الأنواع)، ص 21، ص 25 وكذلك مقالته (الدكتور صروف عالما بيولوجيا)، المقتطف ج 27، ج 4، ص 425.

(3) ملقى السبيل، ص 68.

"قانون" كونت هذا: "أن كان نـاموس جاذبيـة الثقـل أعظـم استكـشاف عـالم الطبيعـة الكونية، فإن قانون (الدرجات الثلاث الذي كشف عنه الفيلـسوف الكـبير (اوغـست كونت)لأكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الإنـسانية"[1] ولقـد بـدا هذا القانون،لمظهر،ليس فقط ثابتا وأكيدا، بل عاما يسرى على شتى مظـاهر النـشاط العقلـي،إذ يقـول: "أن دراسـة الإدراك الإنـساني مـن كـل نواحيـه وخـلال كـل الأزمان،لتدلنا على وجود قانون ضروري يخضع له العقل، نستبينه من حقائق النظـام الاجتماعي، والتجارب التاريخية الثابتة. إن كل فكراتنا الأولية، ومدركاتنا، وكل فـرع من فروع معرفتنا،لا بد من أن يمر على التوالي بـثلاث حـالات مختلفـة.الأولى الحالـة اللاهوتية: أو التـصورية التخيليـة.والثانيـة: الميتافيزيقيـة الغيبيـة أو المجـردة. والثالثـة: اليقينية الواقعة."[2]

وفيما كانت قناعة مظهرا بمذهب النشوء والارتقاء تزداد رسوخا، فإن (قانون) كونت هذا قد زوده، بدوره، بتفسير ارتقائي للوعي أو العقل الإنـساني يتماشـى مـع الفكرة الأساسية التي قام عليهـا مـذهب النـشوء والارتقـاء. ويمكـن القـول أن هـذه المؤثرات: الشميل، داروين وأنصار مذهبه في النشوء - لاسـيما سبنـسر -، ومـن ثـم اوغست كونت كانت المؤثرات الأساسية التي ساهمت، مجتمعة، في تمكين مظهـرا مـن بلورة تصوره عن العلم وماهيته وحدوده وإمكانياته.

لقد اعتقد مظهرا، أن العلم، في أبـسط أشـكاله وفي بداياتـه الأولى، إنمـا يتمثـل جنوح العقل الإنساني إلى استكناه مجهولات الكون" فالإنـسان الأول عنـدما نـزع بـه الفكر إلى تصوير نظرياته الروحانية التي كان يعلل بهـا حقـائق هـذا الوجـود لم يـضع البزرة للدين وحده، بل غرس مبادئ العلم وقضايا الفلـسفة. فالأسـاطير والخرافـات قد تضمنت من العلم بزورا، كما احتوت من الدين مبادئ. غير أن العلم قـد احتـاج

(1) ملقى السبيل، ص 123. وانظر ايضا: تاريخ الفكر العربي، ص 109.

(2) ملقـى الـسبيل، ص 123ؤ. تـاريخ الفكـر العربـي، ص 109 وانظـر مقالتـه: (نظـرة في التاريخ)،المقتطف، ج 62، ج 1، ص 50.

إلى عصور متطاولة موغلة في القدم، حتى أصبح له وجود مستقل بذاته.[1] وخلال كل هذه العصور المتطاولة الموغلة في القدم التي احتاجها العلم لكي يصبح له وجود مستقل بذاته، لم يتغير موقف العقل الإنساني من الكون ومجهولا ته ولكن ما تغير إنما هو الأسلوب أو الأساليب التي استخدمها في استكناه تلك المجهولات، كما كشف عن ذلك (اوغست كونت) في (قانون الدرجات الثلاث).ففي البداية، أي في الدرجة اللاهوتية "ركن العقل إلى أسلوب تصوري تخيلي في البحث في طبيعة الأشياء وأسبابها الأولى مفترضا أو مسلما "بأن كل الظاهرات ترجع إلى الفعل المباشر الصادر عن كائنات مما وراء الطبيعة " أما في الدرجة الثانية – أي " الدرجة الميتافيزيقية أو الغيبية " فقد عمد العقل إلى استخدام أسلوب آخر فعدل عن الأسلوب الأول وذلك بأن استبدل " فرض الكائنات السائدة على الطبيعة، بفرض قوات مجردة أو شخصيات محققة الوجود في نظره " أما في الدرجة الثالثة" أي الدرجة اليقينية" فقد خطى العقل خطوة أوسع تتناسب مع ما تراكم فيه من خبرات سابقة ومن ثم فقد " اطرح طريقة البحث الضائع وراء الأسباب المجردة، وأصل الوجود الكوني ومن قلبه، والعلل الأخيرة التي تعود إليها الظاهرات،وألقى بجهوده في سبيل معرفة السنن التي تحكمها، أي صلاتها المتشابكة وتلاحقها، ومشابهتها. هنالك يتحد العقل والمشاهدة ليكونا أساس المعرفة ".[2]

وإذا كان العلم، كنزعة وكجنون من جانب العقل الإنساني إلى استكناه غوامض الكون و مجهولا ته، يعد نشاطاً قديماً لازم الإنسان منذ بدية تفتق وعيه، فإنه (أي العلم)، بالمعنى لمحدد و الدقيق للكلمة، أي العلم كطريقة في التفكير ومنهج في البحث لله خطواته وقواعده المحددة، إنما هو – فيما يخلص إليه مظهر – حديث العهد، أو على حد تعبيره " شيء حادث من مستكشفات العصور الحديثة " أو ما يسميه "

---

(1) ملقى السبيل، ص 107 – 108. وانظر: مقالته (عالم المجهول)، المقتطف، ج 106، ج 5، ص 429 – 430.

(2) ملقى السبيل، ص 124. تاريخ الفكر العربي، ص 110. وانظر أيضا مقالته: (حدود المعرفو تقسيمها)، مجلة العصور، ج 4، ع 18، ص 1-8.

العصر اليقيني " الذي استغرق " القرون الثلاثة، السابع عشر و الثامن عشر والتاسع عشر "[1]، ولقد جاءت البداية على يد " فرانسيس باكون " أول من وضع للعلم حدوداً فصلته عن الفلسفة " [2]. ومن بعده شهدت أوروبا حركة علمية قامت على أنقاض المذاهب القديمة في العلم والفلسفة، وبلغت ذروتها من خلال ترسيخ دعائم " مذهب النشوء والتطور في إنجلترا "، ذلك المذهب " الذي قلب نواحي الفكر في القرن التاسع عشر "[3] لاسيما بعد أن حاول (هربرت سبتسر) تعميم مذهب النشوء بحيث غدا لا يقتصر على الأحياء فقط، بل يشمل كل شيء في الكون – الجماد والنبات والحيوان والإنسان، بل وحتى حالات العمران والفنون والصناعات وما ينشأ عنها من معاني وأفكار.

و لقد تراءى لمظهر أن انتصار مذهب النشوء وترسخ دعائمه قد ترتبت عليه جملة من النتائج ما لبثت أن انعكست بدورها على مفهوم (العلم) ومجاله وحدوده. وكانت النتيجة المباشرة لذلك، أن العلوم المختلفة المستقلة عن بعضها غدت من خلال مذهب النشوء، متصلة بعضها ببعض " كاتصال علم الجيولوجيا بما هو منطمر في الطبقات من صور العضويات المستحجرة واتصال تلك الحفريات بمذهب النشوء، وما هو كائن بين هذا المذهب وبين علوم الحياة والحيوان والنبات واللغات والاجتماع وكثير من العلوم الآخر من الاتصال "[4] وبهذا المعنى فإن علم الحياة لم يعد يقتصر على كونه ذلك العلم الذي يدرس مظاهر الحياة القائمة وأشكالها الحاضرة بل اتسع نطاقه ليشمل العلوم التي تدرس المظاهر و الأشكال الراقية للحياة – بما فيها الإنسان

---

(1) ملقى السبيل، ص 126.

(2) ملقى السبيل، ص 107 – 108 واظر أيضا مقالته: (عالم المجهول)، المقتطف، ج 106، ج 5، ص 429 – 430.

(3) المقتطف، ج106، ج2. ص 18؟ ؟؟. وانظر أيضا مقالته: (الدكتور صروف عالماً بيولوجيا) ؟، المقتطف، ج72، ج 4، ص 427. وكذلك مقدمته لترجمة كتاب (أصل الأنواع)، ص 20، ص 427. و أيضاً مقالته: (ماكس نور دو)،المقتطف، ج62، ج5، ص 445.

(4) ملقى السبيل، ص 278، وكذلك ص 94.

وما أسفر عن ارتقائه من كيانات و أنظمة وأنشطة مادية ومعنوية. فكل هذه العلوم أوجد، أو بالأحرى أكتشف مذهب النشوء بينها وشائج وصلات حتى أنها غدت أشبه ما تكون بفروع لعلم رئيسي أساسي هو علم الحياة، كل منها يدرس جانباً من حقيقة واحدة بعينها هي الحياة.

ولقد ترتبت على هذه النتيجة نتيجة أخرى تمثلت في بروز أهمية علم الحياة وارتفاع شأنه ومكانته بين العلوم الأخرى فإن هذا العلم الحديث، إذا استثنينا الرياضيات والفلك، يكاد يكون العلم الوحيد الذي تربي عملياته على نظرياته بمقدار ما يربى المحيط الزاخر على النهر الصغير لهذا كان أثره في العلم كبيراً على حداثة عهده"، بل أن مظهراً لا يتردد في الأعراب عن اعتقاده بأن "ميدان العلم البيولوجي" بات يعتبر "محور التقدم العالمي وأن لا ارتقاء لأمة من الأمم أدبيا واجتماعياً بغير التوافر على درسه وتطبيق عملياته وتفهم نظرياته العميقة." وهو يبرر هذه الأهمية التي يواريها إلى علم الحياة بتأثير فروعه التي تشعبت منه في الاجتماع و "بالآثار التي تخلفها في الذهن مباحث علم الحيوان أو التاريخ الطبيعي أو الوراثة أو الحفريات أو الجيولوجيا وغيرها من فروع علم الحياة، تلك العلوم التي تترك أمامك الدنيا والعوالم والحياة كمصور جغرافي لا تستقرأ فيه كيف قامت إمبراطوريات وكيف دالت، ولا كيف ثارت الشعوب وكيف هدأت عاصفتها، ولا كيف تكونت المدنيات والطبيعة فنانها الأعظم"[1]. وكما هو واضح، فإن علم الحياة، بمختلف فروعه، قد اكتسب لدى مظهر، جدارته بالاهتمام وبالتالي رفعت الشأن، من كونه قد أتاح للإنسان أن ينظر إلى الكون نظرة (بانورامية) أو شمولية، وليرى مظاهره المتنوعة وقد اتصلت أو ارتبطت ببعضها كأنها أجزاء من صورة واحدة.

أما النتيجة الثالثة، التي ترتبت على انتصار مذهب النشوء وترسيخ دعائمه والتي انعكست آثارها على مفهوم (العلم)، فهي المغالاة في الثقة بالعلم والتيقن من قدرته على استجلاء غوامض الكون وأسراره إلى الحد الذي اعتقد معه بعض العلماء

(1) أنظر مقالته: (الدكتور صروف عالما بيولوجيا)، المقتطف، ج72، ج 4، ص 421، ص 422 –423.

بأنه كفيل بتمكين الإنسان من الإحاطة يوماً ما بالمعرفة المطلقة، التي ظلت مستغلقة عليه. يقول مظهر في هذا الصدد [1]: لم تشرق شمس القرن التاسع عشر حتى برز العلم من ثنايا الفكر الإنساني بمستكشفات راح ذوو العلم يبالغون في قيمتها مبالغة جرتهم إلى القول بأن مغاليق الوجود قد فتحت أمام العقل عن طريق العلم، وأن الإنسان لا محالة دالف بقدمه يوماً إلى حدود المعرفة المطلقة التي استغلقت عليه القرون الطوال، وأنه سوف يصل إلى حل رموز الكون وأسرار الوجود في أقرب حين. ساد إذ ذاك الاعتقاد بأن ليس أمام الإنسان من طريق يوصله إلى ذلك سوى الركون إلى الطريقة العلمية يستدر وحيها فتنفحه بما يحل به معضلات الحياة وأسرارها."

هنا يمكن أن نلمس بعض آثار المكابدة التي أخذ مظهر يعاني منها من جراء انفتاح عقله على معطيات العلم الحديث، في الوقت الذي كانت فيه بعض قناعاته الأساسية ونوازعه الدينية لا تزال شديدة التأثير في تحديد وجهة تفكيره، ولذلك نراه يسعى إلى إرضاء تلك القناعات والنوازع والتهادن معها من خلال تصديه أو اعتراضه على ما أظهره بعض العلماء من مغالاة في الإيمان بقدرة العلم والتأكيد بالتالي على أن ما حققه العلم، حتى الآن من إنجازاته لا يبرر مطلقاً الجنوح إلى مثل هذه المغالاة في مقدرته "فالعلم اليوم لم يصل لسواه جزئيات نراها حقيرة، إذا قسناها بحقيقة الكون كله [2] بل أن مظهر، إمعانا في موقعه هذا أخذ ينظر إلى إنجازاته ليس من زاوية الإيجابيات التي استطاع أن يقدمها عن التساؤلات التي طرحها العقل الإنساني، وليس من زاوية ما استطاع كشفه من المجهولات والغوامض والأسرار، ولكن من زاوية ما أثارته إجابات العلم وكشوفه من تساؤلات وما أفضت إليه من مجهولات وغوامض وأسرار جديدة زادت من نطاق جهل الإنسان وحيرته، فهو يقول في هذا الصدد[3]: "وانك إن نظرت في الواقع لرأيت أن الإنسان إنما يسير في طريق

---

(1) ملقى السبيل، ص 110. انظر أيضا مقالته: (الرواد : ذكرى أستاذي الراحل يعقوب صروف)، مجلة العصور، ج1، ع 5، ص 392.

(2) ملقى السبيل، ص 45.

(3) ملقى السبيل، ص 45 – 46. وانظر أيضا المقدمة التي صدر بها ترجمته لكتاب نشوء الكون، ص 10.

العلن إلى الجهل والاعتراف بالعجز. مثله كمثل من يصعد سلماً حلزونياً كلما تقدم في تصعيده اتسعت أمام عينه دائرة النظر، ولكنه في الوقت ذاته أخذ يتيه في اللانهاية لا يعرف لها حداً ولا قصدا. وكلما كشف للباحثين عن سر القوة محاطا بأسرار ومغمضات. فهم أن تقدموا نحو العلم خطوة سعوا إلى الجهل خطوات..." وكما اعترض مظهر على المغالاة في الإيمان بقدرة العلم ، فانه اعترض أيضا على اعتباره السبيل الوحيد للمعرفة، أو على حد تعبيره الادعاء بحق العلم في "التفرد بالوجود والتسلط وحده على كفاءات العقل البشري"[1].

وقد أقام اعتراضه على أساس أن العلم على الرغم مما حققه من إنجازات وما كشف عنه من أسرار الكون إلا انه مع ذلك "لم يحط بكل شيء وميدانه محدود بالمظاهرات المحسوسة دون الماهيات. فعلم الماهيات برمته المجهول ولا يدعي العلم أن في مستطاعه أن يكشف سر الماهيات بطرقه المعروفة"[2]

وان الأشياء التي يقصر العلم عن كشف سرها ويستبعدها بالتالي عن مجال بحثه ليست بالضرورة ضئيلة الشأن، فهي "قد تكون ذات قيمة كبيرة بالحياة وان خرجت عن حدود العلم"[3]

بل أن كونها بمنأى عن أدراك الحواس لا يبرر للعلم تجاهلها أو استبعادها عن مجال بحثه "فقوة الجاذبية أمر لا يمكن إدراكه بالحواس شأنها في ذلك شأن البعد الرابع بالنسبية. غير أنها احدث الأشياء التي إن تعذر إدراكها حسيا فإنها من الأشياء التي تنزل معرفتنا بها معرفة الضروريات..."[4]

وقد خلص مظهر من ذلك إلى انه من الخطأ قرن العلم بالمادية واعتبر إنجازاته واكتشافاته لبنات بتشييد أركان التفسير المادي للكون وما فيه، وعبر عن اعتراضه هذا

---

(1) ملقى السبيل، ص 110

(2) مظهر، (عالم مجهول)، المقتطف، ج 106، ج 5، ص 429.

(3) ملقى السبيل، ص 109 – 110.

(4) (النسبية)، المقتطف، ج 61، ج 1، ص 59. وانظر أيضا: ملقى السبيل، ص 74 – 75.

بقوله: "اجهد الإنسان نفسه وراح يتطلع إلى كشف ذلك السر سر النظام الكوني، فما لبث أن وقع على بضعة حقائق مضى يتيه بها فخارا وعجبا، فزعم انه عرف الدنيا بمكوناتها والطبيعة بحمايتها،فقال الفلكيون يكفينا قانون الجاذبية في تعليل الكون. وقال الطبيعيونه يكفينا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدير العالم لا تقع تحت الحس. وقال الكيمياويون تكفينا خصائص الجوهر الفرد والفت العناصر في معرفة نسبة التكوين المادي. وقال الميكانيكيون تكفينا سنن القوة والطاقة لمعرفة حقيقة الطاقة المنبثة في نواحي الطبيعة..." ولقد بدا لمظهر أن نهج هؤلاء العلماء ينطوي على مجافاة للحقيقة وتَعَامٍ عنها، بل رأى فيه زلة أمر وأدها من زلة الكنيسة الكاثوليكية حين تصدت للاكتشافات العلمية التي اعتبرتها مخالفة لتعاليمها، هؤلاء العلماء زلوا زلة أمر من رأى الكنيسة أدهى، إذ زعموا بان بضعة السنن التي عرفوها كافية لتعليل الكون فانكروا موجده، وجحدوا القوة التي تدبره"، ومن ثم فان مظهر يتساءل مستنكرا: "وهل يصح للعقل الإنساني أن يحكم ذلك الحكم على عالم ليس الإنسان ألا دابة مجهرية، تعيش فوق نقطة منه، ذرة الرمل في وسط الصحراء، اقرب تشبيه للأرض التي يعمرها بالنسبة للكون ؟؟ هل كان الإنسان أن يفخر بعلمه، ويروح تياها بقوة إدراكه وتبصره، بعد ان ينكر مصدر تلك الإثارة العقلية التي تفيض من وحي الطبيعة ؟ هل كان لفئة من الفلاسفة الماديين أن يعيبوا على الكنيسة رأيها الأول، ولا يعيبوا على أنفسهم فكرة إمكان تعليل الكون بنظرية في الجاذبية، أخرى في الجوهر الفرد ؟ وهل كان لبشر مخلوق أن ينكر أن العالم الذي وقف أمامه الفكر باهتا علة أولى تبدو فيه حكمته، بمجرد انه عرف شيئا في الفة العناصر ونزرا في ضبط الأجرام السماوية، وحشاشة لا تغني في اصل الأنواع ؟"[1]

وفي ضوء ذلك كله يمكننا أن نتعرف على تصور مظهر عن العلاقة التي ينبغي أن تكون بين العلم والدين. هناك، في الواقع، ثمة أقوال لمظهر تشير ضمنا[2].

(1) ملقى السبيل، ص 46 – 47، وأيضا ص 74 – 76، ص 171.

(2) لقد سبق لنا أن عرفنا، عندما كنا بصدد الحديث عن رأى مظهر في قصور العلم ومحدودية قدراته، أنه كان يرى أن العلم "ميدانه محدود بالظاهرات المحسوسة دون الماهيات. فعالم الماهيات برمته عالم

أو صراحة، إلى انه كان يؤمن بان الكون الذي نعيش فيه، قوامه عالمان مختلفان من حيث طبيعتهما يقوم بينهما حد فاصل بشكل واضح: "عالم الأعراب والظاهرات" و"عالم الماهيات". وكان يرى انه في حين يمثل العالم الأول مجال بحث "العلم" بالمعنى المحدد بالكلمة ويختص فيه بالحكم العلماء، فان العالم الثاني – "عالم الماهيات" – يشكل مجال بحث الدين والحكم فيه متروك بالتالي لرجال الدين. وقد اعتبر مظهر الإنسان وما ينطوي عليه كيانه، مثلا نموذجيا يمكن أن يستدل به على ذينك العالمين، ذلك أن في الإنسان كما في كل كائن آخر "شيئين: أحدهما غامض مبهم لا يتناوله عقل الإنسان إلا بنظرات تأمليه فلسفية والآخر ظاهري عرضي يتناوله العقل بالعلم اليقيني. أما الشيء الغامض المبهم فهو ذلك السر المودع فيه، سر الحياة، باعتبار ماهيتها، يتلوه سر آخر لم يخلص الإنسان مفكر من الإغراق في التأمل فيه، سر وجود الإنسان أصلا في هذه الحياة، وعلى هذا التكوين. أما الشيء الظاهري العرضي فتكوين الإنسان وتسلسله من صورة أحط من صورته وخضوعه من سنن النشوء و التحول مثل بقية الحيوانات. إما الحكم في الشيء الأول فمتروك للفلاسفة وأهل الدين. وأما الشيء الثاني فمتروك لأهل العلم."[1] فهناك إذن، برأي مظهر، عالمان مختلفان يشعر أفراد البشر بالحاجة إلى التعرف عليهما والإلمام بهما: عالم الأعراض والظاهرات، وعالم الماهيات. وفي حين أن وسيلتهم للتعرف على العالم الأول هي العلم، فإن وسيلتهم للتعرف على العالم الثاني هي الدين. وكما أن ذينك العالمين مختلفان بطبيعتهما فإن وسيلة أفراد البشر للتعرف عليهما أحدهما تختلف بطبيعتها عن وسيلتهم للتعرف على الأخر، أي بعبارة أوضح، أن العلم والدين مختلفان. ففي حين أن من أخص خصائص الدين أنه ذات النزعة، يضفي على ظواهر الكون ومظاهر الحياة معاني وصفات لها صلة بما يعتمل في ذات الإنسان – أو أفراد البشر عموماً – من رغبات ومشاعر، بهدف تسكينها وإرضائها، فإن العلم من أخص خصائصه أنه موضعي

=

مجهول،و لا يدعي العلم أن في مستطاعه أن يكشف سر الماهيات بطرقه المعروفة". انظر (عالم مجهول)، المقتطف، ج 106، ج5، ص 429 وأيضا ملقى السبيل، ص 90.

(1) ملقى السبيل، ص 296.

النزعة، ينصرف اهتمامه أساساً إلى ظواهر الكون بمعزل عن تـأثير أي عامـل أو مـؤثر ذاتي مهما كان من القوة أو الشدة، فهو يتعامل مع الظواهر الطبيعية ويتلقى معطياتها بحياد تام وكما هي في الواقع، دون أن يفسح المجال لأية أهواء أن تتدخل في ذلك يقول مظهر في هذا الصدد: أن الدين تكون نزعته "ذاتية محدودة في أنها تنسب أو تحـاول أن تنسب، قيمة ذاتية خاصة لحادثات الحياة وظواهرها، وهي في أهم وجوهها عبارة عـن معرفة الوجود بـشكل عـام مطلـق مـستمد مـن الرغبـات والـضرورات الراجعـة إلى الشعور أو القلب الكامن إلى روح الإنسان إذ ترتد إلى النظر في حياتها الداخليـة أكثـر من نظرها في عالم الطبيعة الخارجي.". أما العلم فنزعته "موضوعية" وتنحـصر في "أنـه ينظر في عالم الطبيعة الخارجي، أكثر من نظره في طبيعة الروح المستترة". وعلاوة علـى ذلك، فإن الدين يصل "إلى العالم المنظور مزوداً بمطالب يحاول من طريقها أن يخلق جواً ملائماً لمجموعة من الرغبات والانفعالات الخاصة. أما العلم فيظهر خلواً من كل شيء ولا يصل إلى العالم إلا ليعرف الكون من طريق النظر في طبيعته". ومن ناحيـة أخـرى فإنه في حين "يترك العلم الطبيعة حرة في أن تلقـي في روع كـل بـشر سـرها وروايتهـا بلغتها الخفية"، فإن الدين، خلافاً لذلك، لا يتيح للطبيعة أن تتكلم بلغتها، بـل "يـضع لها لغة، وينتحي لها أسلوباً من البلاغـة مخالفـاً لبلاغتهـا. يرجـع في كـل الحـالات إلى استيفاء أغراضه الأولية، لا إلى الترجمة عند حقائق الكون كما تريد الطبيعـة أن تلقيهـا في روعنا."[1].

وعلى أساس الاختلاف بين ذينك العالمين: "عالم الأعراض والظاهرات" و"عالم الماهيات"، وكذلك على أساس اختلاف وسيلة أفراد البشر للتعرف على العـالم الأول – (العلم) من وسيلتهم للتعرف على العالم الثاني –(الدين)، يبني مظهر تصوره على العلاقة الطبيعية البناءة التي ينبغي أن تقوم بين العلم والدين مؤكداً أنه "لما كانـت أول مدارج الماهيات أخر حدود المعرفة الإنسانية كان حقاً على أهل العلم أن لا يتحد أهل الدين بسلطان علمهم، وحتى على أهل الدين أن لا يتحد أهل العلم بسلطان دينهم،

---

(1) ملقى السبيل، ص 108 – 109. وانظر أيضا: مقالته (حدود المعرفة وتقسيمها)، مجلة العصور، ج4، ع 18، ص 8 – فيما بعد.

فإن الفريقين لم يمتزجا يوماً امتزاجاً ظاهراً إلا ليتلوه انفصال بين وللدين يترك اليقين والاعتقاد والتسليم، وللعلم يترك الانتقاد والاستقراء والمقارنة وما إليها." ويستنتج مظهر من ذلك نتيجة تبدو لي ذات دلالة هامة بالنسبة لتصوره عن العلم وعلاقته بالدين من جهة كما أنها من جهة أخرى ذات دلالة هامة في ما يتعلق بما كان (وظل)، يتراعى له التجسيد المثالي لما يمكن أن يقوم به العلم في سبيل استكناه المجهولات التي كانت تحير عقل الإنسان – أعني: مذهب النشوء والارتقاء إذ يقول: "من هنا نستطيع أن نقضي بأن القول بتسلسل الإنسان من صورة أحط من صورته وأنه نتيجة لسلسلة النشوء العام، أمر لا يمس اعتقادنا في أن الإنسان انشيء لحكمة تغيب عنا وتغمض علينا، لأن كلاً من القضيتين لها حيزها الذي لا يتجاوز حدوده ولا تنفلت من قطره، إلا وترتد المعرفة الإنسانية إلى عماء وفوضة لا نهاية لهما"[1].

ومن خلال هذا الاستنتاج، والذي يمكن القول أنه يتخذ في الوقت ذاته طابع الإقرار بصواب مذهب النشوء، سنحاول التعرف على موقف مظهر من هذا المذهب ن الذي استقطب تفكيره منذ بداية شبابه وكرس حياته التالية للتبشير به والرد على خصومه والمعترضين عليه. والواقع أنني رأيت أن من الأنسب أن اتحاشى هنا استعراض ما أورده مظهر بشأن تفاصيل مذهب النشوء ومضمونه، يحدوني إلى ذلك اعتبار أن أولهما: أن مظهراً لم يضف فيما أورده من تفاصيل المذهب شيء جديداً إلى ما سبق أن عرفناه من تفاصيل في سياق الفصول السابقة، وبالتالي فإن إيراد ما قاله لا يعدو كونه تكراراً لما سبق أن عرفناه لأكثر من مرة. والثاني: أن مظهراً ذاته يعترف صراحة – خلافاً للمفكرين الآخرين الذين تناولناهم بالبحث في الفصول السابقة – بأنه فيما أورد، بشأن تفاصيل مذهب النشوء لا فضل له، وأن فضله إنما يقتصر على المثابرة على "تفهمه" واستيعاب علاقته بفروع المعرفة الإنسانية التي عكف على دراستها معتمداً على نفسه، مستخلصاً من ذلك كله "ثمرة" حاول أن يقدمها لقرائه، إذ أنه يقول: "... وإن كنت على علم بشيء، فإني أنما أعلم أن ما أكتب اليوم وما

(1) ملقى السبيل، ص 296.

كتبت من المذكرات والتعليقات وكل خطرات نفسي ليس لي فيه من فضل إلا فضل المثابرة على تفهم المذاهب الحديثة في النشوء وعلاقته بفروع المعرفة الإنسانية التي اكببت على دراستها بنفسي غير معتمد على أستاذ ولا متلق عن خصيص، استخلصت من كل ذلك ثمرة نقلتها إلى العربية... "[1].

أن ما يستحق، إذاً، أن يسترعي انتباهنا واهتمامنا هنا، باعتباره يمثل موقف مظهر أو مجمل آرائه، إنما هو "تفهمه"، أي فهمه الخاص لمذهب النشوء وما خرج به من فهمه هذا من "ثمرة" حاول أن يقدمها لقرائه.

والواقع أن مظهراً ما أن اطلع على حيثيات مذهب النشوء والحجج والأدلة التي قام عليها، حتى تأكد لديه صوابه ورجاحة كفته على كفة المذهب القائل بالخلق المستقل، ففي حين أن هذا الأخير "لم يقم عليه دليل تجريبي أو مشاهدة طبيعية أو برهان منطقي "فإن مذهب النشوء بالمقابل تقوم عليه أدلة وبراهين عديدة ويؤيد صوابه الاختبار و المشاهدة حتى أنه "لم يبق أمام الباحثين في أواخر القرن الماضي من اعتراض على مذهب النشوء سوى اعتراضات تشريحية في تسلسل الإنسان من صورة أحط من صورته الحاضرة توصل كثير من مشرحي الإنجليز إلى دفعها في أوائل القرن الحاضر"[2].

بيد أن حرصه بعد أن اطلع على كتاب الشميل (فلسفة النشوء والارتقاء)، على أن يستمد المعطيات الأساسية لمذهب النشوء وتفاصيله من كتابات أصحابه الأول، وتحديداً زعيمهم (تشارلز داروين)، قاده إلى اكتشاف الفرق الكبير بين المذهب، كما يتجلى في كتابات داروين، والمذهب كما يتجلى في مؤلفات بعض أنصاره، وتحديداً (بخنر) الذي تولى الشميل ترجمة شرحه للمذهب إلى اللغة العربية. ثم ما لبث مظهر أن اكتشف حين وسع إطار قراءاته، أن بخنر لم يكن يمثل استثناء في ذلك

---

(1) المصدر السابق، ص 6.

(2) ملقى السبيل، ص 261، ص 245 – 246، ص 284.وانظر أيضا مقدمته لترجمة كتاب (أصل الأنواع) ص 26.

بل تابعه أنصار ومؤيدون آخرون متحمسون لمذهب النشوء، ودفعهم تحمسهم إلى تفسيره بما يتلاءم مع أهوائهم ورغباتهم واتجاهاتهم الفكرية.

وكرد فعل إزاء ذلك، وفي محاولة منه لعكس ما اعتقد أنه الصورة الحقيقية للمذهب، وضع مظهر في مقدمة أهدافه الكشف عن الأخطاء التي وقع فيها أولئك الأنصار المتحمسون للمذهب. وكانت حصيلة ذلك ما دعاه "المذكرات والتعليقات وكل خطرات نفسي" التي نشرها على شكل كتب أو مقالات.

لقد بدا له أن من أشد الأخطاء، التي وقع فيها هؤلاء، فداحة سعيهم إلى اتخاذ مذهب النشوء ذريعة لأثبات صحة الاتجاه المادي في النظر إلى الكون وما فيه. فهم ما أن اطلعوا على المذهب حتى سارعوا إلى القول "بأن مذهب النشوء قد أثبت المادية وضرب القول بالألوهية في صميمه. وهم إذ يقولون ذلك القول ينسون أو يتناسون أنهم لم يعرفوا ماهية الحياة ويتغافلون عن أن قولهم هذا مثبت من جهة أخرى أن جاذبية نيوتن وكيمياء لافوازيه، ونظام لا بلاس، وكونيات هولباغ، إنما كانت تعلل مادية الكون تعليلا ناقصا، وكان ينقصهم النشوء لتتم عللهم المادية. كما أن قولهم اليوم بأن نسبية انشتاين قد عللت مادية الكون، دليل جديد على أن النشوء لم يتم تعليل مادية الكون كما ادعوا من قبل..." (١)

وإذا كان هذا الاتجاه المادي قد برز أول ما برز في صورته المتطرفة لدى زعماء فرنسا في العصر الإنسكلوبيدي - فولتير وديدرو، وكوندرسيه وهولباخ (٢) فإنه قد لقي دعماً كبيراً من جانب أقطاب "المدرسة الألمانية المادية" ولاسيما (هيكل) و(بخنر)(٣). بل أن تأثير هذا الاتجاه، كما أبرزه هذان المفكران الأخيران، ما لبث أن اتسع نطاقه ليشمل بعض العرب، وذلك على اثر قيام الدكتور شميل بترجمة كتاب

---

(١) ملقى السبيل، ص ٧٦.

(٢) انظر مقالته: (فصل المقال - مذهب النشوء في ألمانيا)، المقتطف، ج ٦٧، ج ١، ص ٧٣. و أيضا مقالته: (الدكتور صروف عالما بيولوجيا) المقتطف، ج ٧٢، ج ٤، ص ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٣) ملقى السبيل، ص ٢٠ - ٢١، ص ٥٤. وأيضا مقالته : (فصل المقال - مذهب النشوء في ألمانيا)، المقتطف، ج ٦٧، ج ١، ص ٧٣، ٧٤.

(شرح بخنر على مذهب داروين) إلى اللغة العربية، ممهداً له بمقدمة ضافية عكست تعاطفه الشديد مع الآراء التي تضمنها.

ومن هنا كان اعتراض مظهر على فهم الشميل لمذهب النشوء وانتقاده إياه، باعتباره "أول ناشر لجرثومة الرأي المادي الإلحادي في مصر"[(1)]

أخذاً عليه مجاراته لبخنر في اتخاذ مذهب النشوء ذريعة لأثبات الاتجاه المادي في النظر إلى الكون وما فيه، سواء من خلال الترويج لفكرة "التولد الذاتي"، أو من خلال تكرار "الأسطورة" القائلة بأن داروين قد ارجع الأحياء كلها إلى "خمسة أو ستة أصول تامة الخلق"[(2)] ولقد ذهب مظهر في معرض نقده للشميل، إلى أن الأخير، في مقدمة كتابه (فلسفة النشوء والارتقاء) وعند معالجته الدين والأدب في ضوء فهمه لمذهب النشوء الذي تأثر به بخنر، قد وقع في خطأ كبير كان بدوره السبب في رد الفعل السلبي الذي جوبه به مذهب النشوء في المشرق العربي، ولاسيما في بلد إسلامي كمصر" تأصلت فيه كثير من المذاهب العتيقة" والحقيقة فيما يؤكد مظهر، "أن كفاءات العقل الإنساني لم يختلط حابلها بنابلها في كتاب، بقدر ما تخالطت في تلك المقدمة التي مهد بها الدكتور شميل لكتابه (فلسفة النشوء والاتقاء)"[(3)] ولقد نجم الخطأ الذي وقع فيه الشميل، برأي مظهر، عن تغافله، عند حديثه عن مذهب النشوء ومعالجة الدين في ضوئه، عن بعض الاعتبارات الهامة، في مقدمتها أن القائلين بأن مذهب النشوء مثبت للمادية مشيد لأركانها هادم للألوهية، لم يقدموا أي دليل يثبت علاقة المذهب بالاتجاه المادي المنكر لوجود اله. فالمذهب إنما يقتصر على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض والقوانين الثانوية الجزئية التي تتحكم بذلك، ولا يتطرق إلى البحث في أصل الحياة وماهيتها. والماديون هم الذين حاولوا التوسع في مدلولات المذهب واستخلصوا منه ما يفيد القول بالأصل المادي للحياة – أي التولد الذاتي. إلا أنهم، في ما يضيف

(1) ملقى السبيل، ص 18، ص 20.

(2) ملقى السبيل، ص 54 – 58. وأيضا مقالته: (فصل المقال – مذهب النشوء في ألمانيا)، المقتطف، ج 67، ج 1، ص 76.

(3) ملقى السبيل، ص 87.

مظهر مستدركاً، قد عجزوا مع ذلك عن إدراك ماهية الحياة لأننا إذا حققنا رأيهم في هذا الشأن لوجدنا " أن مجهوداتهم كلها محصورة في الكشف عن السنين الطبيعية التي أنشأت الحياة فوق الأرض، لا في البحث ما هي الحياة ؟ ولا جرم أن للحياة ما هي خفية، فهي لغز في الطبيعة يضاف إلا بقية الألغاز التي يقف عندها الماديون والالهيون معا، تحوطهم الحيرة، وتأخذ بلبهم روعة الجلال والعظمة المنبثة في أطراف هذا الكون. "(1)

ومن ناحية أخرى فإن مذهب النشوء، فيما يضيف مظهر، عندما يبحث في الدين، فإنه لا يبحث فيه من حيث الأصل الذي يبنى عليه، ولا يتطرق إلى مسألة صحة التنزيل والوحي، ولا يمس تعاليم التي ينطوي عليها، ولكنه يبحث في الدين باعتباره عاملاً من العوامل الثابتة المؤثرة في ارتقاء المجتمع الإنساني، بحكم كونه يمثل ظاهرة فكرية نفسية لها جذورها المتأصلة في طبيعة الإنسان وغرائزه. وعندما يؤكد مذهب النشوء أن الدين يتطور بتطور العقل الإنساني فهو إنما يسعى من وراء ذلك إلى التدليل على أن الارتقاء سنة عامة تتناول الصفات التكوينية الخفية، وأن تطور النزعة الدينية المتأصلة في طبيعة الإنسان مظهر من مظاهر ذلك الارتقاء(2). وعلاوة على هذا وذاك، فإن للعلم حدوداً لا يتجاوزها، و أن النشوء كمذهب علمي لا يتجاوز حدود العلم " فهو إن بحث في الدين فإنما يلزم في ذلك حدود العلم، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية، ويترك للدين وازع ما بعد العقلية. "(3)

وكما نبه مظهر إلى الخطاء الذي وقع فيه الأنصار المتحمسون لمذهب النشوء في سعيهم إلى اتخاذه ذريعة لإثبات صحة الاتجاه للمادي، فإنه نبه أيضا إلى الخطأ الذي وقع فيه بعض أنصار المذهب فهم لما أراده داروين لتنازع البقاء، ذلك الخطأ الذي استحال، على حد تعبيره إلى " مسألة سيىء من ناحيتها أشد الإساءة لمعلم القرن التاسع

(1) ملقى السبيل، ص 66 – 67، ص 54 – فما بعد. وأظر أيضا مقدمته لترجمة كتاب (أصل الأنواع)، ص 26 – 32. وأيضا ص 59 – 60.

(2) ملقى السبيل، ص 88 – 89. ص 34 – 43. ص 103 – 106.

(3) ملقى السبيل، ص90.

عشر – يقصد داروين[1]. و في الوقت الذي اعترف فيه مظهر بحقيقة تأثره "تنازع البقاء" في التطور الطبيعي للكائنات الحية، أكد أن البعض من أنصار المذهب النشوء قد حدا بهم التحمس له إلى التغاضي عن ما أراده داروين حقا باصطلاح "تنازع البقاء" ولكي يبين مظهر جلية الأمر فإنه يشير إلى ما ذكره داروين في بداية الفصل الثالث من كتابه (أصل الأنواع) من "أنه يستعمل اصطلاح (تنازع البقاء) مأخوذ على وجهته المجازية الصرفة ونبه من بعد ذلك على أن هذا التنازع إن كان كثير الوقوع في الطبيعة قريب التناول في التجربة كما هو سهل الإدراك من ناحية العقل و الاستقراء إلا أنه أصعب ما يكون في الذهن بقاءه و أسرع الأشياء في الذاكرة زوالاً. لهذا يرجع السبب إذ أمعنت في البحث في أن للنظرية (يقصد تنازع البقاء) ناحيتين الأولى سلبية... والثانية إيجابية وعليها تقوم النظرية في الواقع حسب ما يدرك منها العلامة داروين"[2]

فمظهر إذن، يرى أن ما أثير من لغط بشأن تنازع البقاء إنما سببه إساءة فهم ما قصده داروين به، و التأكيد المغالى فيه على ناحيته السلبية، في حين أن لـ "نظرية تنازع البقاء"، برأيه، ناحية إيجابية تجلت في "أن هذه السنة قد نفحت الإنسانية بسلسلة منظومة من العظماء هم الدوحة المظلة على أرقى الصفات الإنسانية هم هداة النوع البشري وعنوان التقدم والارتقاء بل هم الهرم المشيد على أنقاض الحيوانية التي تمت إليها الإنسانية بأصلها البند."[3]

ويرى مظهر، علاوة على ذلك، أن داروين قد بين ما يقصده باصطلاح تنازع البقاء بشكل واضح للفصل الذي عقده في (الحاسة الأدبية ونشوءها) في كتابه تسلسل الإنسان، عندما أشار إلى "أن طبيعة الإنسان الأدبية لها بداياتها في صفات غريزية نستبينها في كثير من الحيوانات، و على الأخص تلك الغرائز التي تسوق العضويات

(1) مظهر، مقالته (داروين وتنازع البقاء)، المقتطف ج 63، ج1، ص 62، وانظر أيضا مقالته: (التناحر على البقاء وتطبيقه على النظام الاجتماعي) مجلة العصور، ج 2، ع 7، ص 678، 680

(2) داروين وتنازع البقاء، المقتطف، ج36، ج 1، ص 60–61.

(3) المصدر السابق، ص 61

إلى العمل على حفظ نوعها، مستقلة عن العمل على حفظ أفرادها"[1]، أي، بعبارة أخرى، أن طبيعة الحيوان تنطوي على غريزة اجتماعية تعبر عن نفسها في مشاعر الود والإخاء والتعاضد المتبادل، وأن هذه الغريزة في الحيوان، هي أساس قيام الاجتماع، سواء في عالم الحيوان أو عالم البشر. إلا أن الباحثين فيما يرى مظهر قد تجاهلوا هذه الحقيقة التي أشار إليها داروين في كتابه الأنف الذكر "لم يعيروها ما تستحق من عناية الدرس والبحث فيما ثار بينهم من المناقشات حول مذهب النشوء" حتى قيض لـ (البرنس كوركو تيكين) أن يلفت الانتباه إليها في كتابه: (التعاضد المتبادل: كعامل نشوئي) الذي حاول فيه أن يفسر "حقيقة ما يعني داروين من اصطلاح تنازع البقاء" من خلال كشف ما خفي عن الباحثين "من غريزة التعاون الواقع بين كثير من صور الحيوان. وهذه الصور الاجتماعية الأولى، التي لم تكن في مبدأ أمرها غير موجهة إلا إلى غرض واحد هو الدفاع عن النفس والوقاية من الأعداء، قد أدت إلى استحداث صفات في الحيوان طالما دفعتها إلى الأقدام على أفعال من البطولة عددها العلامة (داروين) في كتابه ذاك كما أنها أنتجت في الإنسان تلك الاحساسات الأدبية العليا كالوطنية والحب الأخوي... [2]

وهكذا وبعد التصويب الذي أجراه مظهر للأخطاء التي وقع فيها بعض الأنصار المتحمسين في فهمهم لمذهب النشوء، غدا مظهر مقتنعاً بأن هذا المذهب يمثل جزءاً حيويا من الحقيقة التي طالما تطلع الإنسان إلى إدراكها، فهو قد أماط اللثام عن تاريخ الإنسان وماضيه الموغل في القدم ومكن الإنسان من فهم بعض مظاهر الحياة وصيرورتها دون المساس بالدعائم الأساسية لعقيدته الدينية، و بالأعراف الاجتماعية التي ستظل بها مع غيره من أفراد البشر ليبدد الإحساس بالوحشة والخوف من

---

(1) ملقى السبيل، ص 95.

(2) ملقى السبيل، ص 96 -97. وانظر أيضا مقالته: (داروين وتنازع البقاء)، المقتطف، ج 63، ج 1، ص 62. ومقالته (طابع المدينة الحديث)، المقتطف، ج 68، ج3، ص 277 – 278. وأيضا مقالته: (التناحر على البقاء وتطبيقه على النظام الاجتماعي)، مجلة العصور، ج 2، ع 7، صص 678 – 680.

الجهول. بل أن مذهب النشوء جاء برأي مظهر ليكشف عن ما" في نظام الطبيعة من ضروب الحكم البالغة التي سنقرؤها لدى البحث في الحفريات وعلاقة بعضها ببعض أو علاقتها بالصور التي تعمر مناطق الأرض الجغرافية في هذا الزمان"[1] وليؤكد بالتالي "أن لذلك النظام الشامل الذي وصفه العلامة (دارون) أتم الوصف و أمتعه، عقلا مدبر أو إرادة حرة وضعت تلك القوانين التامة التي تحكم في نشوء صور الأنواع وتطورها، وتركتها تصرف عالم الحياة بما سبق به العلم القديم."[2] ومن خلال ذلك فإن مذهب النشوء قد يسر للعقل الإنساني الإجابة عن تساؤل مهم ظل يراوده ألا وهو: اهنالك من قصد في خلق العالم ؟ وهل من غاية لأجلها خلق الإنسان ؟ يقول مظهر في هذا الصدد: "إذا تصفحت الأساطير التي تضمنتها مجلدات التاريخ الطبيعي في القرون الوسطى حتى أوائل القرن التاسع عشر، لما وقعت على شيء يمكن أن يدل من طريق علمي على أن هنالك قصد في خلق الحياة فوق هذه الأرض. بل أنك لم تكن لتستطيع أن تفقه لأي الأسباب وضع نظام الأحياء في سلم من الارتقاء كان يظهر لأعين الباحثين جليا وضحا عجزوا عن تعليل السبب فيه قروناً، حتى قام العلامة شارلز داروين ووضع نظريته في الانتخاب الطبيعي في أواسط القرن الفارط"[3]

ذلك أن تلك النظرية قامت على أساس التأكيد بأن كل عضو أو جزء من عضو، وكل الخصائص الظاهرة والباطنة في الكائنات الحية، لم تستحدث فيها عبثاً ودون جدوى، بل كان وجودها في كل كائن حي لقصد معين، فهي أما أن تكون ذات فائدة لذلك الكائن بالذات ولذلك فهي تنتخب للبقاء ثابتة في كيانه وأما أنها كانت ذات فائدة لسلف من أسلافه الغابرين ولذلك انتقلت مورثة في الأعقاب. وما لبث الباحثون أن تناولوا هذه "القصدية" الجزئية المتحققة في أعضاء الكائنات الحية وعمدوا إلى تعميمها بحيث تشمل الطبيعة كلها والكون برمته والاستدلال على ذلك بوجود مدبر للكون ليست هذه "القصدية" إلا تعبيرا عن إرادته، ومن ثم فإن مظهر يخلص إلى

---

(1) ملقى السبيل، ص 244.

(2) المصدر السابق، ص 314

(3) مظهر، تاريخ الفكر العربي، ص 151.

التأكيد بأن مساهمة مذهب النشوء في هدى العقل الإنساني إلى ما ينطوي عليه الكون من قصد وتدبير قد قدر لها أن "تزيح عن العقول بعض ما كان يكتنفها من الظلام لدى التفكير في القصد من الخلق و من الحياة برمتها، وفي الموت الذي يتلوا الحياة ذهباً بالأحياء في طريق واحد. فإذا ثبت أن ذلك الطريق يسلم إلى الفناء الصرف، ظلت تلك الغمامة الكثيفة تظل العقل الإنساني أزمانا لا نقدرها. (1)

والواقع أننا يمكن أن نستشف من قول مظهر هذا ولاسيما في جزئه الأخير دليلاً على الحيرة التي ظلت تكتنف عقله من ظلام، فإنه عجز عن تبديد (كل) الظلام، إن لم نقل أنه قد نمى في حيرة ومعاناة يمكن أن نتلمس آثارها بوضوح حتى في كتاباته الأولى، ولا أدل على ذلك من ما يقوله في (الخاتمة) كتابه (ملقى السبيل)، فهو بعد أن يستشهد بعناه "فوست" ذلك البطل الذي تمثله الشاعر جوته" والذي باع نفسه للشيطان و بذلها من أجل العلم والدرس و البحث، إلا أنه لم يفز من نتائج درسه وبحثه بطائل "اللهم الا لعنة اليقين بأني لست بأعقل من يومي مما كنت في أمسى" – أقول بعد أن يستشهد مظهر بذلك يعقب قائلاً: (2) "ولست أدري أتنتظرني في المستقبل لعنة فوست أم أن القدر قد هيأ لي يوماً أن أنعم بقدر من نور الحق يفيض على قلبي المضطرم ووجداني الثائر بما ينير ظلمتها ويذهب ببعض ما تكاثر فيها من هموم الزمان؟ و الحق أن الأكباب على درس مبدأ النشوء الحديث والاستعماق في لجات الأفكار المتناوحة من حوله لن يسلم بالبحث فيه إلا إلى أحد طريقين: فإما لعنة تشابه لعنة فوست: وأما إلى يقين ثابت ترتاح له نفس جرت باحثة وراء الحقيقة. غير أني والحق يقال لم أفز من الحقيقة بطائل وأما أنا اليوم الا قريب الاندفاع إلى الهوة التي ابتلعت من قبل فوست في مخيلة جوته العظيم.

ويعبر مظهر عن إحساسه العميق بالخيبة جراء قصور العلم – ومذهب النشوء ضمناً – عن إرضاء تعطشه الشديد عن إدراك الحقيقة إذ يقول متسائلاً: -

---

(1)المصدر السابق، ص 152 – 153.

(2) ملقى السبيل، ص 341.

"أيغنيني عن البحث وراء الحقيقة إن أعلم كيف نشأة الأحجار و العناصر، وكيف تطورت النباتات منتهية في أعلى القمة بذوات الفلقتين، وكيف نسلت الحيوانات من جوف الطبيعة منتهية بذات الفقار، أو كيف تأصلت الحياة فوق الأرض في صورة خلية حية انتهت سرى انقلاباتها بالحيوان الناطق، ما دمت أنا على جهل تام بالسبب الذي وجد من أجله الإنسان أصلا في هذه الحياة الدنيا؟"(1)

غير أن هذا النظر المشوبة باليأس، إلى العلم وإلى إنجازه الكبير المتمثل بمذهب النشوء، التي وسمت تفكير مظهر في مرحلة شبابه ما لبث أن زايلته لتحل محلها، حين غدا في منتصف العقد السادس من عمره نظرة أخرى، تنم عن ثقة راسخة واعتقاد ثابت في قدرته على المضي بالإنسان إلى أبعد ما يستطيع أن يصل إليه عقله من آفاق. بل ليعيد للعلم، في نظره، حدوداً يقف عندها وينكص عن التقدم إلى ما بعدها. وكأني به – اعني مظهر – قد صفى حسابه مع بعض وساوسه الدينية التي كانت تلجم عقله وتحمله على أن يضع للعلم حدوداً يبدأ أبعدها عالم الغيب أو "عالم الماهيات" حيث لا يستطيع العلم إزائها شيئا. وفي فاتحة سلسلة مقالات كرسها للحديث عن إصلاح النظام الاجتماعي، يطالعنا بالتحدث، بلغة جريئة تخلو من الخدر الذي كان يتخلل أقواله قبلا عن أوهام البشر وتداعيها أمام تقدم العلم، مؤكدا "أن كثيرا من هذه الأوهام، أو قل جلها، قد زال وانقشعت غياماته من سماء العقل وانحدرت إلى حيث تطويها ظالمات القرون.أكثر هذه الأوهام ومنها المعجزات و الخوارق والكرمات وما إلى ذلك قد ماتت لأن ميته سحرية حتى أن أحد لم يحس بها كيف ماتت أو كيف اقتلعت جذورها من رحاب العقل وتلك الظاهرة لا معلل لها عندي إلا تقدم المعرفة وضعف الإحساس بأن للغيب أثراً مباشراً في جزئيات هذه الحياة ومتعلقاتها، وتطور الفكر الحضارية بمقتضى النواميس و الحقائق الثابتة التي كشف عنها العلم في العصر الحديث(2) ويصور مظهر تلك الأوهام "لنا على أنها واهية هشة عاجزة عن الصمود

(1) ملقى السبيل، ص 341. (خطوط التأكيد من وضعي أنا)، ويمكننا أن نتلمس المعنى ذاته في مقالته: (علاقة الإنسان بالله – ليست مباشرة بل بالواسطة) مجلة العصور، ج 2، ع 9، ص 924

(2) التكافل الاشتراكي، المقتطف، ج 111، ج 5، ص 352، (خطوط التأكيد من وضعي أنا)

إزاء أي ضغط، مهما كان ضعيفاً، يسلط عليها فهو يقول: "تبددت الأوهام التي تجمعت في خيال الإنسان وانفجرت كأنها فقاعة من الصابون ضغطها الهواء ونشطت العقول إلى البحث وراحت طبيعة الإنسان تدعوه، إلى أن يعدل مركزه الوجودي بمقتضى الحقائق الجديدة فخلف ورائه المعجزة والخارقة والكرامة، ونسي قانون الصدفة، ليؤمن بقانون السببية الشامل في هذا الكون وفي هذه الحياة." (1)

وعلى الرغم من أن مظهر قد نسب تبدد "الأوهام" إلى جهود العلم وتقدمه، ووصف سعي العلم هذا بأنه "جناية" الا أننا لا نستشف من وصفه هذا أي دليل ينطوي على استنكار مسلك العلم هذا، بل على العكس يمكن أن نلاحظ أنه يظهر تعاطفا واضحاً مع سعي العلم وسلوكه لهذا السبيل إذ يقول: (2)

"وتلك جناية العلم، جناية جناها على القدماء وعلى المحدثين بدد الأوهام التي عاش أوائلنا صامدين في كنفها، راضين بأن يلقوا بحياتهم في أحضان المعجزات و المصادفة والغيب، وفتح أمام المحدثين رحاباً وحفزتهم إلى التطلع إلى أمال وأغراض بعيدة الأفاق طويلة الآماد فسيحة الرحاب، ونقل الإنسان من الإيمان بالآخرة إلى الإيمان بالدنيا، وإن شيءت الحيطة، فقل أنه جعل إيمانه بالدنيا سبيلا إلى الإيمان بالآخرة، فارتدت أمام العقل آفاق وسعته في أيام كهالاته وأساطيره الأولى، وحلت محلها آفاق أخرى تتسع دواليك وتترامى حنياتها بنسبة أتساع العقل ووقوفه على أسرار هذا الوجود الإنساني.... وبين السبيل وأنار الطريق إلى أهداف تراءت أمام العقل، حتى لقد استبان فيها الأسباب التي أدت إلى تعاسته وشقاواته، وأمده بنور كشف له عن سبيل قد تسلم به إلى درجات من الآرتاق قلما خطرت ببال إنسان قبل قليل من الزمان."

وعلى هذا الأساس، وفي ضوء هذه النظرة إلى "الأوهام" من ناحية، وإلى سعي العلم من أجل تبديدها وتمكين العقل من استشراف آفاق المستقبل، من ناحية أخرى، يجابهنا مظهر بالاستنتاج – الحكم الهام والخطير، التالي:

(1) المصدر السابق، ص 353.

(2) المصدر ذاته، ص 353 – 354.

" فالعلم إذا هو الأساس الذي تقوم عليه معرفتنا بحقائق الحياة. ولم يبق للعقيدة والأسطورة والمعجزة من مكان بجوار العلم. وما يثبت العلم هو الواقع، وما ينافيه هو الأغلوطة. وتلك هي الجادة التي ينبغي لنا أن نتبعها في حياتنا الحضارية الحديثة. فمن أخذ بها أخذ بالسنة التي تنير سبيله في الدنيا فرداً أو شعبا أو جماعة، ومن تنكر لها تنكر له الوجود."(1)

وهكذا نعود فنتلمس لدى مظهر، في آخر المطاف، ميلا وانحيازا إلى العلم، ولكن ميله يشوبه هذه المرة قدر كبير من التفاؤل وينم عن إيمان راسخ بجدوى العلم وقدرته على استجلاء الغوامض التي ظلت مستعصية على العقل الإنساني وتمكينه من فهم الحياة.بل إننا نتلمس لديه، علاوة على ذلك، إيمانا بأن في وسع العلم إحداث تغير في حياة الإنسان والمجتمع الإنساني باتجاه التطور والرقي، مما يعني أن وظيفة العلم باتت لا تقتصر، في نظره على دراسة الظواهر وعلاقتها ببعضها وصولاً إلى " وصف" حقائق الكون، بل إن وظيفته تتعدى ذلك إلى المساهمة، من خلال الحقائق التي يكتشفها ويستخدمها استخداماً مناسباً بناء المساهمة في إصلاح حال المجتمع الإنساني وجعل حياة الإنسان أيسر واجدر بالعيش.

والواقع أن مظهراً كان قد بدا له، منذ وقت مبكر من حياته الفكرية وعقب اعتناقه لمذهب النشوء، بدا له أن النظتم الاجتماعي الحالي الذي يعيش البشر في إطاره، لم يعد يتلاءم مع طبيعة الإنسان ومع نمط الحياة التي يتطلع إلى أن يحياها. إلا أنه (أعني مظهر في الوقت الذي كان قادراً فيه على تشخيص عيوب هذا النظام وسلبياته ، لم يكن في وسعه أن يقرر بسهولة ذاتها، ماهية النظام الاجتماعي البديل الذي يمكن أن يحل محله. وتكشف كتاباته الأولى عن تبرمه وإحساسه بالخيبة إزاء عجز العلم عن إسعاف الإنسانية بتصور واضح عن ما يمكن أو ينبغي أن يكون عليه مستقبلها. وفي سياق مقاله نشرها عام 1923، نجده يقول(2):"

(1) المصدر ذاته. ص 353.

(2) مظهر، مقالته: (ماكس نور دو)، المقتطف، ج 62، ج5، ص 444

يقوم الآن عند الناس شعور طبيعي بأن درجة محتومة من درجات النشوء الاجتماعي واقع في المدينة الحديثة قد آن اختتامها وأن أبناء القرن العشرين يستقبلون عهداً جديداً غير أنه من أبعث الأشياء القائمة في هذا العصر على العجب والتأمل إنك لن تجد من خطرة فكر يفيض بها علينا أولئك الذين يتكلمون باسم العلم ورسوخ القدم فيه يفصحون بها عن المتجه الذي تتماشى فيه حالات التقدم المستقبلية" وهو على الرغم من اعترافه بعظمة الإنجاز الذي حققه العلم من خلال كشفه عن خطى النشوء والتطور الحيوي، إلا أنه لم يتردد في الأعراب عن مؤاخذاته للعلم إزاء وقوفه ساكناً إزاء المسائل الاجتماعية واحتمالات تطور المجتمع الإنساني مستقبلاً، إذ يقول[1]: "أما إذا أردنا أن نحكم على العلم بمقتضى أقوال متنطسيه فإننا نجده رغم أن أكبر مفاخرة في القرن التاسع عشر قد انحصرت في الكشف عن خطى النشوء و التطور الحيوي حتى انتهى إلى الاجتماع الإنساني قد وقف واجماً إزاء المسائل التي تمثلها الجماعات في حالتها الحاضرة. والظاهر أنه ليس لدى العلم من شيء يزودنا به عن حالات التطور المنتظرة التي سوف تمضي فيها الجماعات في المستقبل."

وثمة دلائل تشير إلى أن التفكير في النظام الاجتماعي ووجوب إصلاحه كان يتواكب مع تطوره الفكري، بل أن معالجته لهذا الموضوع بالذات كانت تشهد تطوراً كلما ازداد استيعابه لمذهب النشوء وتفاصيله. ففي مقالة له بعنوان (طابع المدينة الحديثة) نشرها عام 1926، اتخذ من مدينة الشعب اليوناني القديم نموذجاً لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإنساني. وعلى الرغم منه أنه أشار إلى أن السبب الذي جعل الشعب اليوناني القديم يبز شعوب الأرض قاطبة يمكن التماسه في "ما يقول به علماء الوراثة من النشوئيين في هذا الزمان من أن السبب في هذا يرجع إلى صفات تورثت في هذا الشعب ثم نضب معينها شيئاً فشيئاً.."[2]

(1) المصدر السابق، ص 445.

(2) المقتطف، ج 68، ج 3، ص 275.

إلا أنه ما لبث أن استدرك قوله هذا مؤكد أن "سر ما تريد أن تعرف من أسباب إزاء هذه المسألة التي تظل في نظرك لغزاً وعراً ومعضلة معقدة" إنما يمكن ببساطة في "أن الفردية الاستقلالية كانت في العصر اليوناني أقوى منها في كل عصور المدينة كما أن الاشتراكية الاجتماعية هي طابع هذا العصر الحديث..."(1)

ومن ثم فإنه خلص من تقصيه لسبب أزمة النظام الاجتماعي وغموض مستقبله إلى الحكم التالي "على أنك مهما فكرت ومهما أجهدت نفسك في البحث لا تستطيع أن تنظر في مستقبل الإنسان نظرة يرضى عنها معتقدك العلمي ويطمئن إليها ضميرك كفرد تقدس حرية نفسك وحرية غيرك، إلا إذا تبدلت جماعات المدنية الحديثة في نظامها الحاضر السائدة فيه روح الجماهير بنظام يكفل حرية الفرد وينمي كفاياته ومواهبه. على أنني أكاد أتطير إلا حد القول بأن الزمان الذي كان في مستطاعنا أن نرجع فيه عن استبعاد الفرد بسلطة قد انقضى أمره." (2) وكما هو واضح أن مظهراً قد حاول، وهو يعالج الموضوع الذي يستأثر باهتمامه ويشغل تفكيره، أن يستمد من آراء "علماء الوراثة من النشوئيين "تفسيراً لتفوق الشعب اليوناني القديم، إلا أنه ما لبث أن رجح عليه تفسيراً أخر لا يمت لهذا المذهب بصلة، مما يدل على أنه لم يكن قد تيقن بعد من أمكانية الأسترشاد بالعلم وحقائقه، وبمذهب النشوء على وجه الخصوص، في معالجة المسائل الخاصة بالنظام الاجتماعي.

غير أن مظهر ما لبث، بعد مضي فترة من الوقت، أن أخذ يتنبه إلى أمكانية الأستعانة بحقائق العلم في معالجة أزمة التنظيم الاجتماعي الحالي والسبيل إلى إصلاحه. ففي ما قاله له بعنوان (هل تنذر الأزمات الاقتصادية المتوالية بانقضاء دور من أدوار الحضارة) نشرها عام 1930، نراه يستهدي ببعض للحقائق التي كشف عنها مذهب النشوء، حيث أنه عزا الخلل في النظام الاجتماعي إلى تدخل الإنسان في عمل الطبيعة وإحباطه سعياً من أجل الارتقاء بالنوع الإنساني، فبعد أن كانت الطبيعة تقوم

---

(1) المصدر السابق، ص 276.

(2) المصدر ذاته، ص 279.

في المجتمع الإنساني القديم بأجراء عملية انتخاب أو غربلة لأفراده " فتذهب بالأكثرية إلى الفناء.... ولا تبقي إلا على الأصلح والأكثر إنتاجا والأشد مقاومة والأصفى عنصراً والأمتن تكويناً والأذكى والأعقل " فإن مكتشفات الإنسان ووسائله الحديثة جاءت لتحبط عمل الطبيعة هذا، فهي " قد عمدت إلى الحد من قوة الطبيعة الابتكارية، بأن هيأت فرص البقاء لعدد أكثر مما تريد الطبيعة أن يبقى فيها، لو أنها تركت حرة غير مقيدة [1] . وقد أذهب مظهر إلى أن إمعان الإنسان في التدخل في عمل الطبيعة قد أدى إلى تفاقم الاضطراب في نظامه الاجتماعي لأنه " كلما ازداد تسود الإنسان على الطبيعة أزداد إسرافها في الإنتاج وقل ابتكاره فخرج من مجموع ذلك نوع بشري مصطنع تزيد فيه نسبة الطالحين اجتماعياً وطبيعياً. وفي هذا ينحصر السبب في ما يبدو على جبين هذا العصر من بواعث القلق والشعور باقتراب الفورات الفجائية والإحساس العميق بأن نظام المدنية الحديثة، ونعني به بالضرورة النظام الاقتصادي لابد منهار وأنه لابد أن يتبدل الإنسان في هذا النظام نظاماً آخر أقرب إلى حاجاته...[2].

ثم نجد مظهراً يخطو خطوة أخرى في سبيل معالجة المسائل الاجتماعية في ضوء معطيات العلم وعلم الأحياء بصورة خاصة، ومذهب النشوء بصورة أخص، وذلك عندما حاول أن يقيس حالات الاجتماع الإنساني على حالات الحياة العضوية. فإن إسراف الطبيعة في الإنتاج مقروناً بما مدت الاكتشافات الحديثة الإنسان من عوامل الوقاية والحماية لغير الصالحين طبيعياً واجتماعياً، من شأنهما أن يؤديا إلى تكون نوع من التطفل الاجتماعي لا يختلف كثيراً عن صور التطفل التي يشهدها العالم العضوي، فكما أنك إذا أجلت النظر في العالم العضوي " تجد أن الدويبات العالقة بالأجسام الحيوية، والنباتات النامية على جذوع الأشجار الكبيرة، وقد التفت فروعها على

(1) المقتطف، ج 77، ج 4، ص 385. ومما تجدر الإشارة إليه أن مظهر قد أعاد نشر معظم ما جاء في هذا المقال بنصه في مقالة أخرى له بعنوان علم الاجتماع وحالة الفلاح المصري) نشرها بعد ست سنوات. انظر: المقتطف، ج 89، ج 3، ص 311 – فما بعد

(2) المقتطف، ج 77، ج 4، ص 386.

أغصان تلك الشجرة حتى كادت تفنيها وتميتها"[1] كذلك الحال بالنسبة إلى صورة التطفل الاجتماعي التي يحدثها "الطالحون طبيعياً واجتماعيا" أو "غير ذوي الكفايات" فهم يخلقون من حولهم تلك البيئة الفاسدة التي لا يقتصر تأثيرها على أنفسهم، بل يتعدى إلى قتل المواهب والكفايات العامة. لأن كل فرد يجد في الحياة طريقاً يكفل له العيش متطفلاً مع غيره من الناس، ينزع إلى البطالة والكسل، ويقع العبء إذ ذاك على كاهل تلك العناصر التي يعيش من نتاج جهدها، مجموع الذين تسرف الطبيعة في قذف الحياة بهم، ومن هم حولهم ممن يعيشون عيش التطفل على عواتق غيرهم ومن كد غيرهم..."[2].

وقد خلص مظهر إلى أن هذه الحال لن تسفر عنها إلا نتيجة واحدة مؤداها." أن اضعف عناصر المجتمع تعيش متطفلة على أقوى العناصر. وكلما زادت العناصر المتطفلة، قلت العناصر المنتجة. وهناك تؤثر البيئة أثرها المحتوم في القضاء على قوى المجتمع الممثلة في أفراده المتطفل عليهم...."[3] وإذ يرى مظهر أن ذلك كله "قبض على خناق الطبيعة، وصد لنواميس الحياة عن الانبعاث في وجهتها الصحيحة"، فإنه يؤكد أن إصلاح هذه الحال إنما يكون من خلال الركون إلى أحد السبيلين التاليين: فإما التضحية "بالعناصر الضعيفة المتطفلة في المجتمع في سبيل تقوية العناصر المنتجة الضارية في سبيل الارتقاء، مدنياً وطبيعياً"[4] أو العثور على وسيلة مصطنعة من شأنها أن تعوض من فصل الطبيعة الانتخابي، فتكفل بقاء الأصلح والأمثل لا في الطبيعة ولكن في المجتمع. ويبدو أنه كان أميل إلى أتباع السبيل الثاني، ربما لأنه بدا له أكثر عملية وأكثر واقعية، وقد تمثل في وجوب اعتماد الإنسان معايير معينة في تقويم أفراده أو في المفاضلة بينهم، معايير لا تستند إلى اعتبارات وجاهة الأسرة أو الجاه أو المال، ولكن تستند إلى اعتبار" الكفاءة" فبذلك "تحل سلطة الإنسان محل الطبيعة وتتسود الكفايات

---

(1) مظهر، (علم الاجتماع وحالة الفلاح المصري)، المقتطف، ج 98، ج 3، ص 314.

(2) المصدر السابق، ص 315.

(3) المصدر ذاته.

(4) المصدر ذاته

العليا فتنوء بضغط شديد على الدنايا الاجتماعية وعلى الطالحين اجتماعياً وعلى المتطفلين، فيحفظ التوازن ويبقى جسم المجتمع سليماً من أمراض الفوضى والاضطراب."[1]

وهكذا نجد أن مظهر أخذ يكتشف شيئاً فشيئاً ما ينطوي عليه العلم وإنجازاته – لاسيما مذهب النشوء – من قدرت ليس فقط على تشخيص معضلات النظام الاجتماعي، بل والهام العقل الإنساني بوسيلة تكفل علاج تلك المعضلات. ويمكن القول أنه، من كل خطوة خطاها في هذا السبيل، كان تصوره عن مستقبل حياة الإنسان في ضوء معطيات العلم وحقائقه يزداد وضوحاً، بقدر ازدياد إيمانه بالعلم وثقته في قدرته على توجيه الإنسان نحو الغايات التي يتطلع إليها بل أن ثقته بالعلم بلغت حداً حتى أنه غدا يعتبره الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تقرب الإنسان شيئاً فشيئا من "العصر الذهبي" الذي طالما حلم به العديد من الفلاسفة. وبالتالي فإننا نجده يؤكد، في سياق مقلة نشرها عام 1947، بلهجة واثقة تنم عن إيمان وطيد، أن العلم قد زود الإنسان "بقوى جديدة، وهيأ له من الأسباب ما مكن له في الأرض، حتى لقد يستطيع إذا رشدت أحلامه أن يكون له أثر في توجيه خطى التطور نحو أهداف جديدة تقربه شيئاً بعد شيء من عصره الذهبي الذي تطلع إليه كثير من الفلاسفة. لهذا لا ينبغي لنا أن نيأس من قدرتنا على توجيه خطى التطور نحو الغايات العليا والمثل التي نتطلع إليها، بل يجب أن نستعين بالعلم ونسترشد بأحكامه وحقائقه، موقنين بأن التطور كان من أشياء الطبع ومن خصائص الطبيعة، فإنه في الاجتماع من الأشياء التي يمكن أن تحتكم فيها الإرادات الإنسانية، وأنه يمكن توجهه عن طريق مأمون سليم من عنف الفوضى ومن عواقب الانقلابات الفجائية. واعتقد فوق ذلك أن إقامة نظام المجتمع على قاعدة "التكافل الاشتراكي" هو أمن سبيل توجه فيه الاتجاهات التطورية."[2].

---

(1) المصدر ذاته.، ص 317

(2) مقالته: (التكافل الاشتراكي)، المقتطف، ج 111، ج5، ص 355 – 356.

وكما هو واضح من هذا النص، فإن مظهراً قد قرر، في آخر المطاف، الانحياز بكليته إلى جانب العلم، تحدوه الثقة في قدرته على المضي بالبشر إلى ما يتطلعون إليه من أهداف وغايات. بل أنه، حين فكر في إيجاد حل لمعضلات النظام الاجتماعي، عمد إلى استلهام هذا الحل واستمداد أساسه من بعض الحقائق التي اكتشفها العلم – علم الأحياء – وأشار إليها داروين في سياق مذهبه في النشوء. فهو (أعني مظهراً) قد حاول أن يقيم تصوره عن النظام الاجتماعي البديل للنظام الحالي على أساس مبدأ التكافل وهذا المبدأ ما هو إلى مظهر من مظاهر التعاضد الذي كان داروين قد أشار إليه وأثبت أنه يسوق العضويات إلى العمل على حفظ نوعها بصورة مستقلة عن العمل على حفظ أفرادها، هو ذاته "التعاضد المتبادل" الذي حاول (البرنس كروبوتكين) إبراز دوره كعامل مؤثر في نشوء الحياة وارتقائها. الواقع أن مظهر يعترف بصراحة بالأصل البيولوجي لفكرة "التكافل" حيث يشير إلى أن "التكافل في الحياة العضوية معناه ضرب من المعايشة يتوقف فيه حياة الكائن على حياة آخر، بحيث تصبح حياتهما مرتبطة ارتباطا تكافلياً تشترك فيه المصالح بينهما اشتراكا حيوياً لكليهما"[(1)]، لقد بدا له أن التماثل أو التناظر القائم بين البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية في مختلف جوانبهما يعد سبباً كافياً لاستمداد مبدأ التكافل من البيئة الطبيعية و السعي إلى تطبيقه في البيئة الاجتماعية فإن الاجتماع الإنساني يعتبر "بيئة تحيا فيها الجماعة. بيئة فيها كل المقومات التي لكل البيئات الطبيعية. وما من عامل من عوامل البيئة الطبيعية إلا وتجد له نظير من البيئة الاجتماعية. فكما أن الحي يحتاج في بيئته الطبيعية إلى عوامل تجعل حياته مستطاعة و في درجة من الاعتدال يشعر معها بأن الحياة لذة لا عبء كذلك يحتاج المجتمع عوامل تجعل حياته كذلك."[(2)] وبالتالي فإن "نشوء أي صورة من صور الاجتماع الإنساني، إنما يقوم على التكافل. وذلك المبدأ الذي نشهده شاملاً جميع أجزاء الطبيعة ونواحيها. فالحياة الطبيعية، هي عبارة عن تكافل يربط بين جميع أجزاء الجسم. فإذا انحلت وحدة التكافل في ناحية أعتل الجسم،

---

(1) المصدر السابق، ص 356.

(2) التكافل الاشتراكي، المقتطف، ج 112، ج 1، ص 5.

وإذا أمعنت في الانحلال حصل الموت والدثور. وكذلك المجتمع إذ انحلت ناحية من نواحيه فقد فَقَدَ التكافل ذلك بأن المجتمع مترابط كل الأجزاء مثله في ذلك كمثل الإحيائي أي الطبيعي" (1).

وعلى أساس هذا الفهم لمبدأ "التكافل"، وأيضاً على أساس هذه المقايسة بين البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية، يحاول مظهر إعادة تشكيل ماضي الاجتماع الإنساني وبالتالي التكهن بملامح مستقبله. فهو يرى أن الضروريات قد أقامت في الأشكال الأولى البدائية للاجتماع الإنساني "ضروباً من التكافل المعاشي، ظهرت آثارها جلية واضحة في حياة العائلة والأسرة والقبيلة" (2) غير أن ضروب التكافل هذه ما لبثت أن أخذت تضعف حين بدأت الإنسانية تنتقل بالتدريج من طور الحياة القبلية إلى طور تكون الإمبراطوريات الكبرى ونشوء النظام الإقطاعي، فقد تضخمت الفردية وتركزت في فرد واحد هو رئيس الدولة أو رئيس الإمبراطورية فكان لتضخم هذه الفردية نتيجة ضرورية هو توزيع شيء من سلطة الرياسة على أتباع يعتبرون قرناء للرئيس الأكبر... وبذلك نشأ ما نسميه بالنظام الإقطاعي في تاريخ الإنساني. (3)

وبعد أن دب الانحلال في النظام الإقطاعي، نشأ في أعقاب عصر النهضة، النظام الرأسمالي، الذي ورث الكثير من تركة النظام الإقطاعي ونقائصه – ولاسيما نقيصة تفاوت الفرص بين الأفراد، الذي أدى إلى تأجيج سعير التنافس الشديد بين طبقات المجتمع، الأمر الذي أسفر عنه بلوغ الإخلال بمبدأ التكافل غايته القصوى ذلك أن "تفاوت الفرص أمام الأفراد، وحصر المال في يد فئة بعينها من الجمعية (يقصد المجتمع الإنساني)، وقد قلب نظام المجتمع، مع حلول العصر الصناعي، من ركود العصر الإقطاعي إلى تنافس العصر الإنتاجي فظهر الاجتماع الإنساني فصورة معركة حامية الوطيس بين الرأسماليين الذين يستغلون بماله أسمى الفرص وبين غير الرأسماليين الذين تفوت عليهم فرص الحياة بسبب ضعفهم المالي... فانقسم الناس بذلك إلى

---

(1) المصدر السابق، ص 6.

(2) المصدر السابق

(3) التكافل الاشتراكي، المقتطف، ج 112، ج 4، ص 242.وانظر أيضا ج 112، ج 1، ص 3.

معسكرين كبيرين العمال وأصحاب المال، وظهر بذلك مذهبان مذهب القول باستعباد الفرد لصالح الجمعية، وهو مذهب التطرف الاشتراكي، ومذهب استعباد الجمعية لصالح الفرد، وهو مذهب التطرف الرأسمالي " (1)

ويدين مظهر كلا المذهبين – المذهب الرأسمالي المتطرف، والمذهب الاشتراكي المتطرف، وتنسحب إدانته على النظامين الاقتصاديين – السياسيين القائمين عليهما، فهو إذ يؤكد أن النظام الرأسمالي "نظام تنافسي" يرى أن من أخص عيوبه صد" الكفايات الفردية عن النماء. فإن تفاوت الفرص التي تتهيأ فيه للناس وعدم نقابها يجعل استغلال الكفايات الفردية الكامنة في مجموع الأمة أمراً مستحيلاً بذاته على المجموع الأكبر من الناس" أما" النظام الاشتراكي المتطرف" الذي يجعل الدكتاتورية أساس حكمه فإن من أخص عيوبه أنه" يصد الفكر عن الابتكار ويصد التطور عن أن يخطو في الطريق السليم الذي يدفع الجماعات نحو غايات مثالية من التعاون المعاشي والفكري." (2)

ويرى مظهر أن كلاً من هذين النظامين، بصورهما المتعددة وأشكالها المتنوعة، آيلان للزوال لأن كلاً منهما يمثل مرحلة من مراحل تطور الاجتماع الإنساني وإذا كانت نشأته قد جاءت لاستجابة لظروف وحاجات فرضت نفسها على الإنسان، فإن استنفاذ تلك الظروف و الحاجات الطبيعية لتأثيرها، بل وتحولها إلى مناقشة طبيعية الإنسان ذاته وأحكام الطبيعة يحتم زوالها. فالنظام الرأسمالي قد قام على أساس مبدأ" المفاضلة"، وقد كانت نشأته في البداية نشأة طبيعية لأن" المفاضلة هي في الواقع النظام الذي لم يكن منه بد، إذ أنه نشأ نشأة طبيعية خاضعة لأوجه التفضيل التي هي فطرية في الأحياء أفراداً وجماعات إذ كان الإنسان عاجزاً عقلاً وفكراً عن أن يحتكم في بيئته"(3) غير أن تغير أحوال الإنسان بمرور الوقت، وتزايد تأثيره في بيئته وتفاقم النتائج السلبية لمبدأ المفاضلة في إطار المجتمع الإنساني ما لبثت أن أثبتت أن مبدأ المفاضلة بات لا

(1) التكافل الاشتراكي، المقتطف، ج111، ج5، ص 357 –358.

(2) المصدر السابق، ص 358

(3) التكافل الاشتراكي، المقتطف، ج 112، ج5، ص 322

يتلاءم مع حاجات المجتمع الإنساني. وإزاء ذلك، عمد بعض المفكرين، وهم في سعيهم إلى إصلاح حال المجتمع، إلى الدعوة إلى أقامه المجتمع على أساس مبدأ آخر بدلاً من مبدأ المفاضلة، هو مبدأ "المساواة". وبذلك مهدوا لقيام ما يدعوه مظهر "النظام الضمامي Collectivist أو كما يسميه البعض النظام الجماعي "[1] والذي تجلّى في صور عديدة مثل "الاشتراكية والشيوعية والسوفيتية و النازية والفاشية، إلى غير ذلك من الصور "[2]

ولقد أعتقد مظهر أن هذه النظم الجماعية، هي الأخرى، آيلة للزوال بحكم كونها قد قامت على أساس خاطئ برأيه، إذ أن فكرة المساواة التي قامت عليها "مستحيلة طبعاً وعقلاً وتطبيقاً "[3] وهي مستحيلة التحقق في الحياة الإجماعية بقدر ما هي مستحيلة في الطبيعة فإن "عالم الخلق، أو عالم الحياة، لم يضع في معجم ألفاظه معنى للمساواة. فليس في جميع عالم الحياة فردين أو شجرتين أو زهرتين أو ورقتين، قد كملت بينهما المساواة حتى أنك لا تجد في تفاصيلهما فروقاً أو تباينات "[4] . وما يصدق على عالم الحياة يصدق برأي مظهر، على الاجتماع الإنساني، إذ لا يمكن تحقيق المساواة فيه عملياً، "ولكن شاءت ظروف المجتمع الإنساني أن يضطر المفكرون فيه إلى البحث عن لفظ يعبرون به عن معنى النظام الذي يتخيلون أنه أساس الإصلاح الاجتماعي، فقالوا (بالمساواة)، لا لأنها تعبر عن معنا عملي يمكن تطبيقه بل لأنها تقابل في الذهن معنى المفاضلة "[5] فهؤلاء المفكرون قد استخدموا مفهوم المساواة تجاوزاً وظنوا "خطأ أن القول بالمساواة هو الدواء الذي يعالج به فساد الجمعية والذي يبرئها من مرض النظام التفاضلي في الاجتماع. ولكن هذه لم تكن غير طفرة ذهنية متعذرة التطبيق، كما أصبح التفاضل الاجتماعي مبدأ لا تطبقه الجماعات بحكم

(1) المقتطف، ج 113، ج1، ص 2.

(2) المقتطف، ج 112، ج 5، ص 323.

(3) المصدر السابق

(4) المصدر ذاته، ص 322.

(5) المصدر ذاته

تطورها بعيد المدى، وبحكم ما استطاع الإنسان أن يغير من بيئته تغييراً جعل التفاضل من حيث مناقضته لحياة الجمعية، كالمساواة من حيث أنها مستحيلة طبعا وعقلا وتطبيقا"[1] ومن ثم فقد خلص مظهر من ذلك الشيء أن النظم الجماعية أو الاشتراكية إنما هي آيلة للزوال لأنها بطبيعتها مرحلية أو انتقالية، فهي لم تكن "صورة ثابتة من صور التطور الاجتماعي، وإن كان من الطبيعي أن يلجأ الفكر البشري إزاء ما بدا في النظام التفاضلي القديم من مظاهر التصدع إلى نظرية أخرى في بناء المجتمع تقوم عليها نظاماته ومعاهده، غير أنها لم تكن غير صورة انتقالية"، وبالتالي فإن وجودها بهذه الصفة لا يعدو كونه تمهيدا لنظام اجتماعي أمثل وأفضل يتلاءم بالفعل مع الحاجات والمتطلبات الطبيعية لأفراد البشر في إطار المجتمع، "وفي هذا كل السر في ذلك القلق الذي يصيب الجماعات في هذا العصر، فإنه أشبه بالمخاض الذي يتقدم ولادة الجنين، له الأمه وله اضطراباته، وله مساوئه ومضاعفاته. ولكن كل ذلك ضروري ليخرج الجنين إلى عالم الوجود."[2].

وأن "الجنين" المنتظر، الذي يتكهن مظهر بمجيئه، والذي يعتبره البديل الأنسب للنظم الاجتماعية القائمة – الفردية الرأسمالية الاشتراكية على حد سواء، إنما يتمثل في "نظام التكافل الاشتراكي" ذلك "النظام الطبيعي الذي يجدر أن يكون نظاماً إنسانيا"[3] ففي إطاره تتحقق للإنسان وللمجتمع الشروط الطبيعية الكفيلة بضمان خير الفرد وسعادة المجموع على حد سواء، لأن هذا النظام من شأنه، "أن يصد طغيان الفرد على الجمعية، ويصد طغيان الجمعية على الفرد. هو تركيب اجتماعي تتساوى فيه الفرص عند الفرد لتنمية كفاياته الفردية، وعند الجمعية لتساير مقتضى التطوير الضروري لوجودها. هو نظام يخرج الجماعات عن حالة العجز التي ورثتها عن عصر الإقطاع إلى حالة القدرة التي سوف تبلغ بالجماعات البشرية إلى غاياتها العليا"[4].

---

(1) المصدر ذاته، ص 323.

(2) المصدر ذاته

(3) المقتطف، ج 113، ج 1، ص 3.

(4) المقتطف، ج 111، ج 5، ص 358

فنظام التكافل الاشتراكي إنما يعد امتدادا لمبدأ التكافل الطبيعي، الـذي هـو النظام الطبيعي السائد في الكـون كلـه، وإن سـعي أفـراد البـشر إلى تطبيقـه علـى حياتهم الاجتماعية إنما يعني برأي مظهـر عـودتهم إلى العـيش في إطـار الظـروف الطبيعية الملائمة لحياتهم ولطبيعتهم التي فطرو عليها، كما كان شأنهم عندما بدأوا حياتهم الاجتماعية.(1)

تلكم هي النتيجة التي انتهى إليها مظهر من خلال تجاوبه مع حقائقه وسعيه إلى الاسترشاد بها في تكوين تصوره عن المعضلات التي يعاني منها المجتمع الإنساني والسبيل إلى حلها والمضي بالإنسانية إلى الغايات والمثل التي تتطلع إليها.

إننا إذا حاولنا أن نستحضر في أذهاننا مجمل آراء مظهر ومواقفه سواء من العلم أو إنجازاته البارزة – ولاسيما مذهب النشوء، فإن أهـم مـا يلفـت انتباهنـا منهـا أنهـا تعكس لنا ما كان يتميز به مظهر ، منذ المراحـل الأولى لتطـوره الفكـري، مـن نـضج فكري. واستقلالية في الحكم وترو في التعامل مع الآراء والمذاهب العلمية المستجدة. إذ مما يلاحظ أنه في الوقت الذي حاول فيه أن يتعامل مع العلم وحقائقـه واكتـشافاته بعقل مفتوح، حرص، في الوقت ذاته، على أن يظل أميناً لقناعاته الأساسية – الدينيـة التي نشأ عليها، كما أنه في سعيه على تحديـد موقفـه مـن مـذهب النـشوء، حـاول أن يتحاشى تأثير أية مؤثرات غير موضوعية وقد تملي عليه رأيا أو تلزمـه باتخـاذ موقـف مالا يؤمن بصوابه. ولا أدل على ذلك من موقفه من آراء الدكتور شبلي شميل، فهـو وإن كان قد استمد من كتابات الشميل الأثـر الـذي أوقـد في ذهنـه جـذوة الاهتمـام بمذهب النشوء والارتقاء، إلا أن ذلك لم يحل دون أن يقف من تلك الكتابـات، ومنـذ البداية، موقف التحفظ والاعتراض. الأمر الذي دفعه إلى محاولة التعرف على المذهب وتفاصيله من خلال كتابات رواده الأول، - ولاسيما داروين، يستخلص منها فهمـاً خاصاً، أو لنقل أكثر دقة وموضوعية، للمذهب، ومن ثم التـصدي لكـشف الأخطـاء التي وقع فيها أنصار المذهب ومناؤوه على حد سواء في فهمهم له. وعلاوة على ذلك،

(1) المقتطف، ج112، ج4، ص 243

فإنه مما يلاحظ أن الشوط الذي قطعه مظهر في سبيل تحديد موقفه النهائي من العلم وإنجازاته – ولاسيما مذهب النشوء – لم يكن يسيراً، هيناً، أو خالياً من العقوبات. ذلك أنه في الوقت الذي قرر فيه أن يكرس حياته للدعوة إلى العلم والتبشير بمذهب النشوء، على النحو الذي فهمه استمدادا من مؤلفات داروين وكتاباته، وجد نفسه مضطراً لخوض غمار معركة بين النوازع المختلفة التي تتنازع عقله. وكما لحظنا، فإنه اضطر، في المراحل الأولى لتطوره الفكري، إلى مهادنة بعض تلك النوازع – الدينية على وجه التحديد – التي كانت لا تزال شديدة التأثير في عقله، وقد تجلى بأوضح ما يكون في مجاهرته بقصور العلم ومحدودية قدرته على استجلاء الغوامض والمجهولات التي تحير عقل الإنسان. ولكن على الرغم من أنه حاول أن يظل أميناً ببعض قناعاته الأساسية التي نشأ عليها، فإنه ما لبث أن وجد نفسه مضطراً، نتيجة لتنامي إيمانه بالعلم ورسوخ بعض حقائق العلم في عقله، لأن يتخلى عن مهادنته وحذره وترويه ويقف موقفا سلبيا وأكثر حسما من تلك القناعات، بل والتقليل من شأنها كما يستشف من حديثه عن "الأوهام".

ولقد واكب تنامي إيمانه بالعلم وتزايد ثقته في قدرته على استجلاء الغوامض وتمكين الإنسان من فهم ما حوله تنامي الإيمان بالعلم كأداة تيسير للإنسان تشخيص المعضلات التي تتخلل النظام الاجتماعي الذي يعيش في إطاره، وكذلك تزايد الثقة بالعلم كوسيلة لعلاج تلك المعضلات. ولقد أسفر سعيه من أجل الاسترشاد بالعلم وحقائقه عن دعوته إلى نظام التكافل الاشتراكي، باعتباره يمثل الحل الذي يضمن للمجتمع الإنساني الخلاص من المعضلات التي يعاني منها. ولا يهمنا، في هذا المقام أن نعرف أو نقرر مدى واقعية الحل الذي ارتآه أو مدى صوابه، بل أن ما يهمنى هو رصد مدى تجاوبه مع معطيات العلم الحديث وحقائقه وطبيعة استيعابه لها، وتتبع أسلوب تفاعله معها، وبالتالي محاولته الخروج من ذلك بحصيلة ما. وتدل الخطوات التي خطاها مظهر في هذا السبيل على أنه كان حريصاً على أن يبقى تفكيره محصورا ضمن إطار العلم وحدود حقائقه، كما يكشف عن ذلك موقفه من مبدأ المساواة، على سبيل المثال.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول، أن مظهراً قد أثبت، من خلال نشاطه الفكري الواسع والتنوع، وعلى الأخص من خلال محاولته بلورة موقف بناء من العلم الأوروبي الحديث وإنجازاته، أثبت قدرة الفكر العربي الحديث على التجاوب مع الاتجاهات العلمية الحديثة والتعامل مع نتائجها بثقة واعتداد – الأمر الذي لا يمكن إغفال تأثيره في العمل على تكوين عقل علمي عربي، لا يقتصر دوره على الانفعال والتأثر بل يمتد إلى حد الفعل والتأثير بشكل إيجابي على مجمل النشاط العلمي الإنساني مستقبلاً.

الخاتمة

الخاتمة

في الوقت الذي كانت أوروبا فيه ماضية في جني ثمار حركة النهضة التي بدأت في القرن الخامس عشر الميلادي في إيطاليا ثم ما لبثت أن شملت التي بدأت في القرن الخامس عشر الميلادي في إيطاليا ثم ما لبثت أن شملت معظم الأقطار الأوروبية، كان الشرق عامة، وأقطار المشرق العربي خاصة ماضية باتجاه معاكس نحو التخلف الحضاري، وتشهد الحياة الثقافية والعلمية فيها تراجعا وانحسارا. ومع ذلك فإن الحالة فيها لم تصل إلى حد الجمود والعقم التام كما اعتاد معظم الباحثين في تصويرها، بدليل أن بعض أقطار المشرق العربي - وتحديدا مصر وسورية - قد شهدتها، خلال القرن الثامن عشر، مظاهر للنشاط الفكري والعلمي، وهي، على ضيق نطاقها، كافية للتدليل على أن هذين القطرين كانا يضمان أوساطا مهيئة للتجاوب مع أية مؤثرات فكرية أو علمية جديدة تأتيها من الخارج، ومن أوروبا تحديداً والتفاعل معها بشكل إيجابي ومثمر.

وخلافا لما روج له كتاب وباحثون عديدون من أن الحملة الفرنسية على مصر تمثل أول اتصال بين المشرق العربي وأوروبا وأول مواجهة حضارية بينهما فإن هناك ثمة دلائل عديدة تؤكد أن المشرق العربي وأوروبا كانت تربطهما قبل ذلك - ومنذ القرن السادس عشر - وشائج وعلاقات تضافرت على تنميتها عوامل عديدة - اقتصادية ودينية وعسكرية. وبتأثير هذه العوامل تسرب إلى المشرق العربي الكثير من مظاهر الثقافية الأوروبية وإنجازاتها التكنولوجية، قبل أن يصل بونابرت إلى مصر جالبا معه (المطبعة) ومجموعة بين (العلماء الفرنسيون). فعلى اثر المعاهدة التي عقدت عام 1536، بين السلطان سليمان القانوني وفرانسوا الأول، ملك فرنسا، والتي تقرر بموجبها منح رعايا الأخير القاطنين في أراضي الدولة العثمانية بعض (الامتيازات)، تقاطر على المدن التجارية في المشرق العربي التجار وممثلو الشركات التجارية الأوربية

- والفرنسية على وجه الخصوص. وقد استعان هؤلاء بوسطاء من سكان البلاد لتسهيل نشاطاتهم التجارية. غير أن هؤلاء، بعد أن تعلموا من مستخدميهم فنون التجارة والمالية الدولية وبعد أن تعلموا منهم لغتهم الأجنبية، شرعوا في تطوير نشاطاتهم التجارية لمصلحتهم الخاصة. ولقد أدى ذلك، بالنتيجة، إلى أن تنشأ في المدن التجارية في المشرق العربي فئة من الناس، أخذت تتشرب، منذ وقت مبكر، مظاهر الثقافة الغربية وقيمها وتزداد إعجابا بها بمرور الوقت.

ومن ناحية أخرى، فإن اهتمام الأوساط الدينية المتنفذة في روما بمسيحي المشرق العربي - والموارنة على وجه التحديد - دفعها إلى أن تعقد مع الآخرين، منذ ثمانينات القرن السادس عشر، صلات وثيقة وفي إطار هذه الصلات ونتيجة لها تم في عام 1584 إنشاء (مدرسة الموارنة في روما)، التي ما لبثت أن استقبلت أعداداً من التلاميذ الموارنة الذين رشحوا للدراسة فيها لكي يتم أعدادهم كقسس. ولقد قدر لأولئك التلاميذ أن يطلعوا، بعد تخرجهم وعودتهم إلى بلادهم، بدور مؤثر في إثراء الحياة الثقافية لبلادهم - سواء من خلال حركة الترجمة والتأليف التي أحدثوها، أو من خلال حركة النشر التي أرسوا أولى دعائمها حين انشأوا عام 1610 أول مطبعة حديثة عرفتها بلاد المشرق العربي. وعلى الرغم من أن مساهمات هؤلاء في الحياة الثقافية قد غلب عليها الطابع الديني، وأن نشاطاته ظلت محصورة ضمن نطاق مهامهم الدينية، إلا أن المهم هو أن نشاطاتهم تلك قد جاءت في إطار التواصل بين الشرق والغرب وكنتيجة لها.

لقد تظافرت، إذن، عوامل اقتصادية ودينية وعسكرية، في تنمية العلاقات بين المشرق العربي وأوروبا - الأمر الذي أسفر عنه يزايد انفتاح الأول على الثاني والتأثير بمظاهر ثقافته وأسباب حضارته. والواقع أن العاملين الديني والعسكري كانت لهما، ولو بشكل غير مباشر، نتائج أكثر فاعلية واعمق تأثيرا في هذا السبيل. وفي حين أن العامل العسكري قد تجلى تأثيره في مصر فإن العامل الديني قد تجلى تأثيره في سورية.

ولقد جاء تأثير العامل العسكري من خلال صلته بالطموحات السياسية الكبيرة التي راودت محمد علي والي مصر. تلك الطموحات التي اعتقد أن لا سبيل لتحقيقها إلا بإعادة بناء الدولة المصرية ومؤسساتها وأجهزتها - وخاصة العسكرية - على غرار ما هو قائم في الدولة الأوروبية المتقدمة. ولقد شملت إجراءاته في هذا السبيل استقدام عدد كبير من الخبراء والمدربين العسكريين الأوروبيين، وإنشاء العديد من المدارس - الابتدائية والثانوية والعالية المتخصصة - وفقا للنظام التعليمي الأوروبي الحديث لكي تعد له رجالا متعلمين قادرين على التعامل مع السلاح الأوروبي والأساليب العسكرية الحديثة. كما شملت إجراءاته أيضا، إرسال أعداد كبيرة من الطلبة في بعثات تعليمية إلى عدة دول أوروبية لتلقي العلم فيها والتخصص في المجالات والاختصاصات التي تحتاجها صنوف المؤسسة العسكرية. وكذلك أعداد العدة للقيام بحركة ترجمة واسعة، استهدفت ترجمة أعداد كبيرة من الكتب العلمية من اللغات الأوروبية إلى العربية، والعمل على طبعها في المطابع العديدة التي أقامها، وجعلها في متناول الناس بأسعار زهيدة.

وفي الوقت الذي كفلت فيه هذه الإجراءات لمحمد علي إحراز الخطوات العسكرية التي كان يعتقد أنها ستمكنه من تحقيق طموحاته السياسية (قبل أن تحبط الدول الأوروبية، ولاسيما بريطانيا، مساعيه في هذا السبيل) - فإن تلك الإجراءات قد أدت، في الوقت ذاته إلى انفتاح مصر على أوروبا وأخذها بإنجازاتها العلمية والتكنولوجية والتعامل معها دون توجس أو خوف. فلقد وجد المصريون بين ظهرانيهم أعداداً متزايدة من الخبراء والمدربين العسكريين الأوروبيين، ولمسوا ما يتميزون به من خبرات ومعارف وربطوا بين هذه وبين التفوق والتقدم الذي تتمتع به البلاد التي جاءوا منها. كما أن المبعوثين الذين أرسلوا إلى البلاد الأوروبية تسنى لهم، خلال السنوات العديدة التي امضوها هناك، التعرف عن كتب على مظاهر الحضارة الأوروبية وأوجه تقدمها والتأثر بها إن قليلا أو كثيرا. ولقد قدر للعديد من هؤلاء المبعوثين أن يشغلوا، عقب إكمال تحصيلهم وعودتهم للبلاد، مواقع ومراكز مهمة في أجهزة الدولة - الأمر الذي أتاح لهم أن يعكسوا تأثرهم بمظاهر التقدم الأوروبي على

تلك الأجهزة. ولعل من أشهر أولئك المبعوثين: الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي قدر له، بحكم الحظوة التي كان يتمتع بها لدى محمد علي، أن يؤثر أعمق التأثير، سواء من خلال مؤلفاته العديدة، أو من خلال جهوده الكبيرة في مجال الترجمة، في إدامة زخم الانفتاح على أوروبا وحضارتها وعلومها وتهيئة الأذهان للأخذ بكل ما من شأنه أن يحقق لبلاده الفائدة والمنفعة. وهكذا، وبفضل النتائج غير المباشرة للإجراءات التي أقدم عليها محمد علي والبيئة الثقافية الجديدة، أصبحت مصر أكثر انفتاحا وتحررا من غيرها، بل وصل الحال بها حدا فاقت في تحررها وتسامحها مع المذاهب العلمية الحديثة ديار الشام، التي وأن كانت عرق من مصر في التواصل مع أوروبا إلا انها، بسبب التنافس الشديد الذي كان قائما بين الإرساليات التبشيرية التي تمارس نشاطها فيها وبسبب تركيبتها الطائفية والمذهبية المعقدة، باتت أضيق من أن تحتمل أن تتسامح مع النظريات والمذاهب العلمية الحديثة.

وكما لعب العامل العسكري، بشكل غير مباشر، دوراً هاما في انفتاح مصر على أوروبا وبالتالي في أحداث نهضة ثقافية واسعة فيها، فإن العامل الديني لعب دورا مماثلا إلى حد ما في إحداث النهضة ثقافية في سورية. فلقد حدت رغبة كل إرسالية من الإرساليات التبشيرية العاملة فيها في أن تبرز بنشاطها نشاط منافستها أو منافساتها، وأن تستقطب بالتالي أكبر عدد من المؤمنين - حدت بها إلى تنويع نشاطها واستخدام مختلف الوسائل لتحقيق غاياتها وأهدافها. وكان من أبرز تلك الوسائل نشر التعليم وتنمية الاهتمام بالثقافة عموما. وكان سبيلها إلى ذلك التوسع في إنشاء المدارس والمطابع، وإصدار النشرات والصحف وتأسيس الجمعيات العلمية والاجتماعية. ولقد بلغ هذا التنافس بين الإرساليات التبشيرية، وخاصة الكاثوليكية والبروتسانتية - أشد درجاته تأثيرا وفاعلية في تنمية الثقافة إثراء المناخ الفكري في سورية حين شهد العقدين السادس والسابع من القرن الماضي قيام جامعتين فيها هما: الجامعة الأميركية وجامعة القديس يوسف. وإذا كانت الثانية أميل بطبيعتها إلى أن تنتهج في دراساتها ومناهجها نهجاً محافظاً، فإن الأولى كانت تتميز منذ بداية نشأتها بكونها أميل إلى العلمانية، وكان من بين اساتذتها عدد من مناصري النظريات

والمذاهب العلمية الحديثة - وخاصة مذهب داروين في النشوء والارتقاء، بل أن احدهم بلغ به التحمس لهذا المذهب حدا جعله يلتمس أدلة وبراهين جديدة مستقاة من البيئة الطبيعية السورية تؤيده وتدعمه، فقام بإجراء أبحاث في هذا السبيل وبعث بنتائجها إلى تشارلز داروين نفسهن الذي ما لبث أن إجابة ممتدحا جهوده ونتائجها. وبفضل هذه الطائفة المتفتحة الذهن من الأساتذة قدر للجامعة الأميركية أن تلعب دورا مهما في بذر أولى بذور النزعة العلمية في الفكر العربي، فبين جدرانها بدأت الدعوة إلى أهم مذاهب العلم الحديثة في القرن الماضي - مذهب النشوء والارتقاء - وسرعان ما وجدت تلك الدعوة استجابة لدى بعض أفراد الوجبة الأولى من تلامذتها. وما أن تخرج هؤلاء حتى اقتفوا خطي أساتذتهم ومضوا يواصلون جهودهم في سبيل الدعوة إلى العلم والتبشير بأهم نظرياته ومذاهبه، ولكن مثلما احتضنت الجامعة الأميركية البذور الأولى للنزعة العلمية في الفكر العربي الحديث، فقد شهدت أيضا أول معركة بين أنصار العلم الحديث وبين أنصار الفكر التقليدي المحافظ، وإزاء رسوخ مواقع الأخيرين وقوة نفوذهم وجد أنصار العلم أن لا مناص لهم من البحث عن بيئة أخرى يدعون فيها إلى آرائهم، فاختاروا الانتقال إلى مصر، حيث توقعوا أن يتاح لهم ممارسة نشاطهم في ظل أجواء اكثر تحررا وتسامحا. ومن ثم غدت مصر = والقاهرة تحديداً - المرتع الخصب الذي ترعرع فيه الاتجاه العلمي في الفكر العربي، وفيها انتظم عقد نخبة من المفكرين قدر لهم أن يغدوا رواد النزعة العلمية في الفكر العربي.

ولقد ضمت هذه النخبة كلا من: شبلي شميل، يعقوب صروف، فرح انطون، سلامة موسى، جميل صدقي الزهاوي، وإسماعيل مظهر. ولقد لعب الأولان (شبلي شميل ويعقوب صروف) دوراً متقاربا في التأثير على التالين وفي توجيههم الفكري، حتى أننا يمكن أن نعزو الريادة الأولى إلى كليهما. فلقد تزاملا خلال فترة الدراسة الجامعية، كما أن اهتماماتهما بالعلم الحديث ونظرياته ومذاهبه قد بدأت في أوقات متقاربة، وعلاوة على ذلك فإن الصداقة الوثيقة التي ربطت بينهما طوال حياتهما تقوم دليلا على تماثل تفكيريهما. ولم يكن يميز بينهما إلا اختلاف مزاج أحدهما عن

الآخر، ولذا فإنه في الوقت الذي حدا بالشميل مزاجه المتطرف إلى الإسراع بالمجاهرة بتعاطفه مع نظريات العلم ومذاهبه الحديثة، فإن صروف بما كان يتصف به من اعتدال في المزاج، آثر التروي في ذلك لحين رسوخ قناعاته وتهيؤ ظروف مناسبة للجهر بآرائه ومواقفه. وعندما اصدر صروف بالاشتراك مع فارس نمر، مجلة (المقتطف) عام 1876، ساهم الشميل في الكتابة فيها واتخذ منها منبراً لنشر آرائه. ومن ثم فقد اشترك كلاهما في التكوين الفكري للمفكرين التالين - فرح انطون، سلامة موسى، الزهاوي، إسماعيل مظهر- فما من واحد من هؤلاء إلا ونهل في بداية حياته من معين كتاباتهما التي نشراها في المقتطف، كما انه ما من واحد منهم إلا واتخذ بعدئذ، في فترة من فترات حياته، من صفحات المقتطف منبراً لنشر آرائه وأفكاره. ولذلك ليس غريبا أن نلاحظ أن هناك ثمة ملامح فكرية مشتركة تجمع بين سائر أفراد هذه النخبة.

ولعل أول ما يمكن أن نلاحظه في هذا المجال، أنهم جميعا كان لهم اطلاع واسع على التراث الفكرية العربي الإسلامي، واستمدوا منه المقومات الأولى لثقافتهم، وحاولوا - (إذا استثنينا الشطحات التي شطحها سلامة موسى في صدر شبابه ثم ما لبث أن تراجع عنها)إن في هذا التراث شواهد أدلة تدعم توجهاتهم العلمية وآرائهم وتضفي عليها نوعا من المشروعية. كما انهم، في نظرتهم إلى العلم، قد تأثروا (- باستثناء الزهاوي الذي ظل في نظرته إلى العلم أسيراً لتأثير ثقافته التقليدية الأولى) بآراء فرنسيس بيكون (وإلى حد ما أوغست كونت). فلقد بدا العلم في نظرهم متمثلا بالعلم الطبيعي التجريبي القائم على أساس الملاحظة والاستقراء والتجربة، والذي يهدف إلى اكتشاف أسرار الطبيعة وتسخيرها، من ثم، لخدمة البشر ورقيهم - أي إجمالا: العلم باعتباره قوة. فهم قد نظروا إلى العلم من خلال النتائج والتطبيقات العملية التي تتمخض عنه، والتي أدت وستؤدي إلى تيسير حياة البشر.

وبتأثير هذه النظرة إلى العلم، وفي ضوئها، تجاوبوا بحماس مع مذهب داروين في النشوء والارتقاء، وبدرجة أشد مع ما ترتب على المذهب من نتائج وامتدادات، أي ما صار يعرف بالدورانية الاجتماعية. فلقد بدا ذلك كله، في نظرهم، تجسيداً واضحاً لما يمكن أن يتوصل إليه العلم من نتائج لا يقتصر دورها على كشف أسرار

الطبيعة، بل تسهم علاوة على ذلك، في هدى أفراد البشر إلى السبيل الذي يكفل لهم التطور والارتقاء. ولقد تمكنت الداروينية الاجتماعية من عقولهم إلى حد أن غالبيتهم قد كرسوا حياتهم من أجل التبشير بها والدفاع عنها. ولقد كان فرح انطون الاستثناء الوحيد في هذه الناحية إذ على الرغم من تأثره بالداروينية الاجتماعية إلا أن تأثيرها في فكره ظل دون تأثير آراء مفكري حركة (الأنوار) الفرنسيين، التي كان قد اعجب بها منذ وقت مبكر من حياته.

كما أن مما يلاحظ انهم جميعا قد استهدوا، وإن بدرجات متباينة، ببعض معطيات الداروينية الاجتماعية، في تكوين تصورهم عن مستقبل الإنسانية ومصيرها. ولكن في الوقت الذي ظل فيه كلا من فرح انطون والزهاوي يؤكدان على عامل تنازع البقاء وتأثيره في تحديد طبيعة حياة أفراد البشر مستقبلا، فإن الشميل وصروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر عمدوا إلى تبني ما يمكن أن نعتبره الصيغة المعدلة المنقحة للداورينية والتي قامت على أساس الحد من تأثيره عامل تنازع البقاء في علاقات أفراد البشر، وإبراز عامل التعاون والتعاضد فيما بينهم بدلا منه. ولقد انتهى الأمر بثلاثة من هؤلاء (باستثناء صروف) إلى نوع من التوليف بين المذهب الدارويني في صيغته المعدلة، والمذهب الاشتراكي، واعتبار الاشتراكية هي الغاية التي يقود التطور أفراد البشر نحوها.

ولئن كان أفراد هذه النخبة قد اختاروا الانحياز إلى العلم والاسترشاد بكشوفه وإنجازاته في النظر إلى الكون وما فيه من الكائنات ومظاهر الحياة، بل والتكهن بمستقبلها في ضوء تلك الكشوف والإنجازات إلا انه مما يلاحظ أن إذهابهم لم تستطع أن تستوعب أو تهضم النتائج البعيدة المدى لذلك بارتياح أو دون أن تتملكهم مشاعر الحيرة والقلق. فهم في الوقت الذي لم يخفوا فيه اغتباطهم للنجاحات التي حققها العلم في تقويض أو زعزعة الأفكار والتصورات التقليدية والموروثة - والدينية بوجه خاص - عن الكون والإنسان وأصله ومصيره، اكتشفوا، بمرور الوقت، مدى الجدب والجفاف الذي يمكن أن تتسم بهما الحياة، في حالة النظر إليها من ما حققه العلم من انجازات، لاسيما بعد أن تبين لهم أن هناك ثمة تساؤلات عديدة تحاصر العقل

الإنساني ظل العلم عاجزاً عن الإجابة عنها. ومن ثم فإنهم وجدوا انفسهم مضطرين لمراجعة موقفهم السابق، وباتوا مقتنعين بأن النجاحات التي حققها العلم في الكشف عن حقائق الكون لا تؤهله لأن يغدو المصدر الوحيد لليقين، كما لا تجعل منه بديلا للدين، ولقد انتهى المطاف بهم إلى ما يمكن أن نسميه بالصوفية العلمية التي تمثلت في إيمانهم بشكل من أشكال وحدة الوجود يقوم على أساس من معطيات العلم. ولقد تجلى ذلك بأوضح ما يكون لدى الشميل وصروف وسلامة موسى، وبدرجة أقل من الوضوح لدى فرح انطون والزهاوي وإسماعيل مظهر.

ولقد قدر لأفراد هذه النخبة أن يسهموا، بشكل مؤثر في توجيه أفكار معاصريهم، ولعل مما يسر لهم ذلك أنهم أبدوا طوال حياتهم نشاطا جما ومتنوعا، وان الوسائل التي مارسوا نشاطاتهم من خلالها جعلتهم على صلة مباشرة بمعاصريهم، فهم قد اتخذوا الصحافة والمقالات الصحفية وسيلة لمخاطبة معاصريهم، والتبشير بآرائهم، بل وحاولوا، أحيانا، وفي حدود ما كانت تسمح به الأوضاع والظروف المحيطة بهم، خوض تجربة النشاط السياسي والاجتماعي، إذ مما يلاحظ انه ما من واحد منهم إلا وحاول، في فترة من فترات حياته، أن يمارس أو رواده التفكير في ممارسة نشاط سياسي أو اجتماعي في إطار حزب، سواء بالانخراط في صفوف حزب قائم أو بمحاولة تأسيس حزب (الشميل وإسماعيل مظهر).

المصادر

(مرتبة حسب الترتيب الأبجدي)

أولا: المصادر الأساسية:

1ـ المقالات

- انطون (فرح)، (الواجبات)، مجلة المقتطف، مج 21
ج4 (نيسان 1897) ص 279.
ج5 (مايس 1897) ص 350.
ج6 (حزيران 1897) ص 409.
ج 7 (تموز 1897) ص 501.
ج8 (آب 1897) ص 592.
- ــــــــــــ (مقدمة الجامعة)، مجلة الجامعة العثمانية، السنة الأولى - الجزء الأول (آذار 1899) ص1- وجميع المقالات التالية التي سأورد عناوينها قد نشرت في أجزاء هذه المجلة التي غدا اسمها بعد الجزء الثاني عشر، (الجامعة):
- ــــــــــــ (الإصلاح الحقيقي)، س1، ج1، ص4.
- ــــــــــــ (الشرق والغرب، الداء الخارجي) س1 ج1ص
- ــــــــــــ (عنوان الجامعة، الله والوطن، الاتحاد والترقي) س 1ج1ص7
- ــــــــــــ المدارس والأخلاق، المعلم والتربية)، س ج 1ص 8.
- ــــــــــــ (المرأة والعائلة) س 1، ج1، ص 11.
- ــــــــــــ (الإمبراطور غليوم والجامعة العثمانية أو الإسلامية) س1، ج2، ص17.

- ــــــــــــ (حاجتنا الكبرى - تعليم منطبق على حاجـات الأمـة) س 1، ج2، ص 23.

- انطون (فرح)

- ــــــــــــ (الإخاء والحرية)، س 1، ج3، ص 33.

- ــــــــــــ (حاجتنا السياسية الكبرى: دواء الشرق) س 1، ج4، ص53.

- ــــــــــــ (العدل والأمن والثروة، تأثير الحكام) س1، ج5، ص73.

- ــــــــــــ (سيرة حياة الفيلسوف جول سيمون) س 1، ج6، ص96.

- ــــــــــــ (كتاب مفتوح: مرفوع إلى حكام الشرق) س1، ج6، ص96.

- ــــــــــــ (كتاب مفتوح: مرفوع إلى حكام دولتنا العلية) س 1، ج8، ص133.

- ــــــــــــ (بهرام مالاباري: المصلح الهنـدي، عـبرة لطـالبي الإصـلاح في الـشرق) س1، ج9، ص 153.

- ــــــــــــ (النبت الجديد في الشرق)، س 1، ج12، ص 213.

- ــــــــــــ (القرن العشرون وماذا عمل القرن التاسـع عـشر) الجامعـة س 1، ج20 (ك2 1900) ص 457.

- ــــــــــــ (مجد الإسلام القديم - تاريخ الأنـدلس مـن أولـه إلى آخـره، ومـشاهير رجـال الإسـلام الـذين عاشـوا في ذلـك العـصر) س3، ج1 (آب 1901)ص2.

- ــــــــــــ الفيلـسوف ارنـست رينـان)، س3، ج2 (ايلـول 1901) ص74. (حقوق الإنسان - لا يجوز أن يدوسها إنـسان) س3، ج4 (ت2- 1901) ص 250.

- ــــــــــــ (الفيلسوف باكون والشاعر شكسبير) س 3، ج6 (ك2 1902) ص 351.

- ــــــــــــ (رد رنان على حارميه ومناظريه) س3، ج7 (آذار 1902) ص 453.

- ــــــــــــ (تاريخ ابن رشد وفلسفته) س3، ج8 (حزيران 1902) ص 620.

- ــــــــــــ (رد أمام جليل على مقالة الجامعة في ابن رشد ورد الجامعة على الرد) س3، ج9 (آب 1902) ص 626.

- انطون (فرح)، (الفيلسوف أوغست كونت) س4 ج1 (شباط 1903) ص15.
- ــــــــــــ (الفيلسوف جول سيمون) س4، ج5 (آب 1903) ص 260،
- ــــــــــــ (إعادة الفلسفة إلى الشرق) س4، ج5 (آب 1903) ص 281.
- ــــــــــــ (الفيلسوف رنان) س4، ج6 و7 و8 (1907 (1903) ص300.
- ــــــــــــ (تحرير الصحافة في الشرق) س4، ج6 و7و 8 (1903) ص 325.
- ــــــــــــ (كتاب مفتوح إلى عطوفة رشيد بك والي بيروت قبلا ووالي بورصة الآن) س4، ج6 و7 و8(1903) ص 332.
- ــــــــــــ (الشيخ محمد عبده، جمال الدين الأفغاني) س5، ج1 (تموز 1906 - نيويورك) ص 32.
- ــــــــــــ (حب روسو ومدام وارين) س5، ج1 (تموز 1906) ص 35.
- ــــــــــــ (الشيخ محمد عبده، جمال الدين الأفغاني) س5 ج2 (تموز 1906) ص49.
- ــــــــــــ (ترجمة جمال الدين ا لأفغاني) س5، ج3 (آب 1906) ص 122.
- ــــــــــــ (الشيخ محمد عبده والجامعة) س5، ج3 (آب 1906) ص 133.
- ــــــــــــ (فلسفة جمال الدين الأفغاني) س 5، ج4 (أيلول 1906) ص 145.
س5، ج5، (أيلول 1906) ص 196.
س 5، ج6، (ت10 1906) ص 238.
- ــــــــــــ (مختارات من فلسفة نيتش) س5، ج4 (أيلول 1906) ص 173.
- ــــــــــــ (درس في المدينة الأميركية) س 5، ج8، (ت2 1906) ص 313.
- ــــــــــــ (محمد عبدة والأفغاني) س5، ج11 و12 (ك2 1907) ص 419.

- ـــــــــــــ (الفيلسوف ابن رشد) س5، ج11 و12 (ك2 1907) ص 432.
- ـــــــــــــ (الشيخ ابراهيم الفتال) س6، ج1 (شباط 1908) ص 2.
- ـــــــــــــ (الفيلسوف نيتشه وفلسفته) س6، ج1 (شباط 1908).
ص16 - س6، ج3 (نيسان 1908) ص 57.
س6، ج4 (مايس 1908) ص81. س6، ج5 (حزيران 1908) ص 125.
- ـــــــــــــ (خطبة وقصيدة لصاحب الجامعة) س6، ج8 (أيلول 1908) ص 201.
- ـــــــــــــ (خطبة رنان لدى الأكروبول) س6، ج10 (ت1 1908) ص 265.
- ـــــــــــــ (أسباب عظمة أميركا) س 7، ج1 (ك1 1909) القاهرة) ص5.
- ـــــــــــــ (عقدة المسائل الاجتماعية) س7، ج14 (ك1 1909) ص 19.
- ـــــــــــــ (عود إلى فلسفة نيتشه وإلى تاريخ رنان) س7، ج1 (ك1 1909) ص 42.
- ـــــــــــــ (حكاية الصيني والبيضة والدجاجة س7، ج1 (ك1 1909) 49.
- ـــــــــــــ (فاتحة أحاديث شهرية في المسائل العثمانية) س7، ج2 (ك2 1910) ص67.
- ـــــــــــــ (زارا توسترا: ابلغ كتب الفيلسوف نيتشه الألماني واجملها) س7 ج2 (ك2 1910) ص 101.
- ـــــــــــــ (أمر يهم الشرق كله لا مصر وحدها: مستقبل العامل والفلاح في مصر) س7، ج2 (ك2 1910) ص 108.
- الزهاوي (جميل صدقي)
- ـــــــــــــ (التولد الذاتي)، المقتطف، مج 20 ج12 (ك1 1896) ص900.
- ـــــــــــــ (الصوت وسد الأذان)، المقتطف، مج 21، ج2 (شباط 1897) ص 126.
- ـــــــــــــ (النور والدماغ) المقتطف، مج 35، ج1 (تموز 1909) ص 631.
- ـــــــــــــ (مثل أرضنا في السماء) المقتطف، مج 37، ج4 (ت1 1910) ص 962.

- ـــــــــــ (القوى العاقلة)، المقتطف، مج 38، ج6 (ك1 1910) ص 1149.
- ـــــــــــ (الجاذبية وتعليلها) المقتطف، مج38، ج3 (آذار 1911) ص 282.
- ـــــــــــ (الجذب والدفع العام) المقتطف، مج 39، ج1 (تموز 1911) ص90.
- ـــــــــــ (الدفع العام والظواهر الطبيعية والفلكية) المقتطف مج 41،

ج1 (تموز (1912) ص 26.

ج2 (آب 1912) ص 113.

ج3 أيلول 1912) ص 221.

- رسائل الزهاوي إلى احمد عيش، مجلة الكاتب المصري،

مج 4 العدد الصادر في 15 ديسمبر 946 ص 452.

والعدد الصادر في 16 يناير 1947 ص 639.

مج 7 العدد الصادر في 25 اكتوبر 1947، ص 46.

- موسى (سلامة)
- ـــــــــــ (نيتشة وابن الإنسان)،المقتطفم مج34 ج6 حزيران 1909) ص 570.
- ـــــــــــ (برنارد شو وروايتاه)، المقتطف، مج 35 ج6 (ك1 1909) ص 1178.
- ـــــــــــ (كتب ولس وروايايته) مج 36، ج2، (شباط 1910) ص 119.
- ـــــــــــ (اسبوعان في المغرب الأقصى) مج 3، ج3 (آذار 1910) ص 117.
- ـــــــــــ (ارتقاء الأمم وانحطاطها)، المقتطف، مج 37، ج3 (ايلول 910) ص 852.
- ـــــــــــ (الحكومة المصرية ونيتها)، المقتطف، مج 37، ج4 (ت1 910 ص 1009.
- ـــــــــــ (تعليم الأمة) المقتطف، مج 37، ج4 (ت1 1910) ص 1012.
- ـــــــــــ (عقل قدماء المصريين) المقتطفن مج 37، ج6 (ك1 1910). ص 1196.
- ـــــــــــ (الإيمان والتعطيل) المقتطف، مج 38، ج4 (نيسان 1911) ص 398.

- ـــــــــــــــ (وسائل التناسل) المقتطف، مج 40، ج3 (آذار 1912) ص 234.
- ـــــــــــــــ (وسائل التناسل) المقتطف، م 40، ج3 (آذار 1912) ص 234.
- ـــــــــــــــ (الأصل الطبيعي للحجاب) مجلة المستقبل، العدد الثاني (17 مارس 1914) ص 28-فما بعد. (علما أن المجلة مصورة على ميكروفيلم محفوظ في خزانة المكتبة الوطنية تحت رقم 209).
- ـــــــــــــــ (الاشتراكية في فرنسا)، مجلة المستقبل، العدد الثالث (21 مارس 1914) ص 44.
- ـــــــــــــــ (فلسفة نيتشه) مجلة المستقبل، العدد الثالث (24 مارس 1914) ص 49.
- ـــــــــــــــ (الاشتراكية في فرنسا)، مجلة المستقبل، العدد الثالث (24 مارس 1914) ص 44.
- ـــــــــــــــ (فلسفة نيتشه) مجلة المستقبل، العدد الثالث (24 مارس 1914) ص 49.
- ـــــــــــــــ (الاشتراكية ومدير الجريدة)، مجلة المستقبل، العدد الثالث (24 مارس 1914)، ص 50.
- ـــــــــــــــ (فريدريك نيتشه) مجلة المستقبل، العدد السابع (21 يونيو 1914) ص 118.
- ـــــــــــــــ (القوى العقلية في الإنسان والحيوان) مجلة المستقبل العدد الثامن (28 يونيو 1914)، ص 138.
- ـــــــــــــــ (أصل التوحيد) المقتطف، مج 58، ج4 (نيسان 1921)، ص 393.
- ـــــــــــــــ (مشكلة العصر وواجب كل فرد إزاءها) المقتطف، مج 103، ج3 (آب 1943)، ص 241.
- ـــــــــــــــ (المباراة والتعاون: والصراع بينهما وايهما يسود) المقتطف، مج 107 ج2 (تموز 1945) ص 111.

- ـــــــــــ (الأساس الاجتماعي للأسلوب الادبي) المقتطف مج 114، ج5 (مايس 1949)، ص 383.

- ـــــــــــ (عرفت المقتطف منذ 50 عاماً) المقتطف مج 117 ج4 (ت2 1950) ص 211.

- ـــــــــــ (رسالة الكاتب في مصر) المقتطف، مج 119، ج1 (حزيران 1951) ص 3.

مظهر (إسماعيل)، (النسبية) مجلة المقتطف، مج 61، ج1 (حزيران 1922)، ص 56.

- ـــــــــــ (نظرة في التاريخ) المقتطف، مج 62، ج1 ج1 (ت2 1923)ص 50.

- ـــــــــــ (ماكس نوردو) المقتطف، مج 62، ج5 (مايس 1923) ص 441.

- ـــــــــــ (داروين وتنازع البقاء) المقتطف، مج 63، ج1 (تموز 1923) ص 60.

- ـــــــــــ (فصل المقال - مذهب النشوء في ألمانيا) المقتطف مج 67، ج1 (حزيران 1925)، ص73.

- ـــــــــــ (طابع المدنية الحديثة) المقتطف، مج 68، ج3، (آذار 926) ص 274.

- ـــــــــــ (تغاير العادات وتأثيرها في تكوين الأنواع) مجلة العصور، مج 1 ع4، (ك1 1927)، ص 330.

- ـــــــــــ (الرواد: ذكرى استاذي الراحل الدكتور يعقوب صروف)، مجلة العصور، مج1، ع5 (ك2 1928) ص 390 .

- ـــــــــــ (الدكتور صروف عالما بيولوجيا)، المقتطف، مج 72، ج2 (شباط 1928)، ص 420.

- ـــــــــــ (التناحر على البقاء وتطبيقه على النظام الاجتماعي)، مجلة العصور مج2، ع7 (آذار 1928) ص 678.

- ـــــــــــ (الأديان وهل تصبح شرائع أدبية) مجلة العصور، مج2، ع7 (آذار 1928)، ص 659.

- ـــــــــــ (علاقة الإنساني بالله - ليست مباشرة بل بالواسطة)، مجلة العصور مج2، ع9 (مايس 1928)، ص 913.

- ــــــــــــــــ (حدود المعرفة وتقسيمها)، مجلة العصور، مج 4، ع 18 (شباط 1929)، ص1.
- ــــــــــــــــ (حزب الفلاح المصري)، المقتطف، مج 75، ج5 (ك1 1929)، 580.
- ــــــــــــــــ (هل تنذر الأزمات الاقتصادية المتوالية بانقضاء دور من أدوار الحضارة - أثرها في الحالات الاجتماعية) المقتطف مج 77، ج4 (ت2 1930) ص 380.
- ــــــــــــــــ (الكون والفساد) المقتطف. مج 80 ج5 (مايس 1932) ص619.
- ــــــــــــــــ (العلم والاجتماع): رسالة المقتطف وأثره) المقتطف مج 88، ج5 (مايس 1936)، ص 603.
- ــــــــــــــــ (علم الاجتماع وحالة الفلاح المصري) المقتطف مج 89 ج3 (ت 1 1936) ص 309.
- ــــــــــــــــ (اللذة والسلوك) المقتطف مج 89 ج5 (ك1 1936) ص 548.
- ــــــــــــــــ (عالم المجهول) المقتطف مج 106، ج5 (مايس 1945) ص 429.
- ــــــــــــــــ (والله وفكرة الألوهية) المقتطف مج 111 ج2 (تموز 1947 ص 81.
- ــــــــــــــــ (التكافل الاشتراكي: نظرية ما في النظام الاجتماعي) المقتطف،

مج 111، ج5 (ك 1 1947) ص 351.

مج 112، ج1 (ك2 1948) ص 1.

مج 112، ج2 (شباط 1948) ص 81.

مج 112، ج4 (نيسان 1948) ص 241.

مج 112، 5 (مايس 1948) ص 321.

- ــــــــــــــــ (آياته في خلقه) المقتطف، مج 115، 4 (ت2 1949) ص 227.

صروف (يعقوب)

- ــــــــــــــــ (العلوم الطبيعية) المقتطف مج1، ج7 ص 169.

(جميع المقالات التالية التي ساورد عناوينها قد نشرت في مجلة المقتطف).

- ـــــــــــ (العلوم الطبيعية والنصوص الشرعية) مج1ج 10ص 217.
- ـــــــــــ (الفنتر يلكوست - أي المتكلم من بطنه) مج 2 ج10 ص 520.
- ـــــــــــ (المغناطيسية الحيوانية) مج 2 ج3، ص54.
- ـــــــــــ (السحر) مج 2 ج2 ص 28.
- ـــــــــــ (السحر غش) مج 3 ج8 ص 205.

مج 3 ج10 ص 273.

مج 3 ج 11 ص 306.

مج 3 ج 12 ص 321، ص 333.

مج 4 ج1 ص 27.

- ـــــــــــ (بيده الحياة والموت)، مج 3 ج1 ص 16.
- ـــــــــــ (الحق أولى أن يقال) مج 3 ج1 ص 29.
- ـــــــــــ (كيف تكونت الأرض) مج 3 ج3 ص 61.
- ـــــــــــ (بالموت حياة المخلوقات) مج 3 ج8 ص 223.
- ـــــــــــ (الحيرة علة البحث) مج 3 ج9 ص 245.
- ـــــــــــ (الحياة حيرة العلماء) مج 3 ج9 ص 247.
- ـــــــــــ (نبات الأرض وحيوانها) مج 3 ج11 ص 290.
- ـــــــــــ (لا عقل للحيوان) مج 4 ج3 ص 85.
- ـــــــــــ (أصل الإنسان وأثاره) مج 4 ج4 ص 89.
- ـــــــــــ (أصل الإنسان وأثاره) مج 4 ج4 ص 89.
- ـــــــــــ (أدرك الحيوان غير الناطق) مج 4 ج4 ص 92.
- ـــــــــــ (أمال طبيعية) مج 4 ج5 ص 132.

- ـــــــــــ (أصابع الفرس) مج 5 ج4 ص 84.
- ـــــــــــ (تأثير الاستعمال والإهمال في الجسد) مج 5 ج5 ص 113.
- ـــــــــــ (زمان وجود الإنسان) مج 5 ج9 ص 229.
- ـــــــــــ (شارلس داروين) مج 7 ج1 (حزيران 1882) ص 2.
- ـــــــــــ (المذهب الداروني) مج 7 ج2 (تموز 1882) ص 33.
  مج 7 ج3 (آب 1882) ص 57.
- ـــــــــــ (المدرسة الكلية الطبية) مج 7 ج6 (ك2 1883) ص 163.
- ـــــــــــ (انقلاب الأرض وتغير هيئاتها) مج 8 ج3 ص 129.
- ـــــــــــ (إيمان المقتطف وكفر البشير) مج 8 ج12 ص 714.
- ـــــــــــ (المذهب الدارويني في سورية) مج 9 ج4 (ك2 1885) ص 241.
- ـــــــــــ (مذهب الارتقاء وحرية العلماء) مج 10ج7 (نيسان 1886) ص 388.
- ـــــــــــ (شذور الأبريز في نوابغ العرب والإنجليز ابن خلدون وهربرت سبنسر) مج 10 ج9 (حزيران 1886) ص 513.
- ـــــــــــ (فتاوى الحكماء في الخلود والفناء) مج 10 ج7 (نيسان 1886) ص 385- مج10ج 10 (تموز 1886) ص 587 - مج 10 ج11 (آب 1886) ص 641 - مج 10 ج 12 (أيلول 1886) ص 641- مج10 ج12 (أيلول 1886) ص 728- مج 11 ج1 (ت1 1886) ص 19.
- ـــــــــــ (علوم التجربة والاستقراء) مج 11، ج3 (ك1 1886) ص 129.
- ـــــــــــ (نبوات العلماء) مج 11 ج8 (مايس 1887) ص 449.
- ـــــــــــ (أصول البنية وبنية الأصول) مج 12 ج6 (آذار 1888) ص 344.
- ـــــــــــ (فلسفة الخداع) مج 113 ج4 (ك2 1889) ص 217.
- ـــــــــــ (جواهر الأجسام وقدرة الخالق) مج 13 ج8 (مايس 1889 ص 510.
- ـــــــــــ (عناصر الاجسام) مج 13 ج10 (تموز 1889) ص 661.

- ـــــــــــــ (العلوم الطبيعية والحقائق الدينية) مج 14 ج2 (ت2 1889) ص 138.
- ـــــــــــــ (الضد حليف الجد) مج 14 د3 (ك1 1889) ص 156.
- ـــــــــــــ (هاتوا شهودكم) مج 14 ج10 (تموز 1890) ص 679.
- ـــــــــــــ (الخلود) مج 14، ج11 (آب 1890) ص 746.
- ـــــــــــــ (احتفال المدرسة الكلية) مج 14 ج11 (آب 1890) ص 786.
- ـــــــــــــ (دار العقاب ودار الثواب) مج 15 ج1 (ت1 1890) 18.
- ـــــــــــــ (مستقبل الإنسان ومصير العمران) مج 15 ج3 (ك1 1890) ص 172.
- ـــــــــــــ (جهاد العلماء) مج 15 ج6 (آذار 1891) ص 353.
- ـــــــــــــ (أصل الإنسان) مج 15 ج10 (تموز 1891) ص 641.
- ـــــــــــــ (نواميس الكون وقدرة الخالق) مج 16 ج4 (ك2 1892). ص 235.
- ـــــــــــــ (الطوفان وعلم طبقات الأرض) مج 18 ج7 (نيسان 1894 ص 433.
- ـــــــــــــ (الطوالع والتنجيم) مج 19 ج2 (شباط 1895) ص 104.
- ـــــــــــــ (الدكتور كرنيليوس فان دايك) مج 19 ج 12 (ك1 1895) ص 881
- ـــــــــــــ (تاريخ المقتطف والعلم في عشرين عاما) مج 20 ج 5 (مايس 1896) ص 321.
- ـــــــــــــ (السحر في الشعوذة) مج 21 ج1 (ك2 1897) ص 30.
- ـــــــــــــ (السحر في الشعوذة) مج 21 ج2 (شباط 1897) ص 117.
- ـــــــــــــ (السحر في الشعوذة) مج 21 ج3 (آذار 1897) ص 195.
- ـــــــــــــ (السحر في الشعوذة) مج 21 ج 6 (حزيران 1897) ص 441.
- ـــــــــــــ (تولد العقول وارتقاؤها) مج 22 ج4 (نيسان 1898) ص 246.
- ـــــــــــــ (سبنسر وفلسفته) مج 29 ج2 (شباط 1904) ص 105.
- ـــــــــــــ (سبنسر وفلسفته) ج 29 ج5 (نيسان 1904) ص 281.

- ـــــــــــ (فلسفة سبنسر) مج 29 ج5 (مايس 1904) ص 383.
- ـــــــــــ (القوى يأكل الضعيف: أو الحق للقوة) مج 30 ج 10 (ت1 1905). ص 790.
- ـــــــــــ (قبل الولادة وبعد الموت) مج 30 ج12 (ك1 1905) ص 961.
- ـــــــــــ (مناجاة الأرواح) مج 31 ج31 ج3 (آذار 1906) ص 213.
- ـــــــــــ (الحق والباطل) مج 32 ج3 (آذار 1907) ص 210.
- ـــــــــــ (الفلسفة العملية) مج 32 ج7 (تموز 1907) ص 556.
- ـــــــــــ (الثورات الثلاث) مج 33 ج4 (نيسان 1908) ص 374.
- ـــــــــــ (حقيقة المادة ووحدة الخلق) مج 33 ج4 (نيسان 1908) ص 301.
- ـــــــــــ (الفلسفة المادية ومذهب النشوء) مج 35 ج1 (تموز 1909) ص 647.
- ـــــــــــ (الناس أخوة) مج 35 ج3 (أيلول 1909) ص 827.
- ـــــــــــ (تصديق الغرائب) مج 35 ج 4 (ت1 1909) ص 982.
- ـــــــــــ (سر الوجود) مج 35 ج6 (ك1 1909) ص 1143.
- ـــــــــــ (تساوي الناس) مج 36 ج1 (ك2 1910) ص 78.
- ـــــــــــ (فلسفة النشوء والارتقاء) مج 36 ج5 (مايس 1910) ص 500.
- ـــــــــــ (الفرد رسل ولس) مج 43 ج6 (ك1 1913) ص 521.
- ـــــــــــ (الحرب والتقدم الاجتماعي) مج 47 ج5 (ت2 1915) ص 521.
- ـــــــــــ (الدكتور شبلي شميل) مج 50 ج2 (شباط 1917) ص 105.
- ـــــــــــ (الدكتور شبلي شميل) مج 50 ج3 (آذار 1917) ص 225.
- ـــــــــــ (تخليد ذكرى الدكتور شميل) مج 50 ج3 (آذار 1917) ص 266.
- ـــــــــــ (تولد الأنواع) مج 53 ج1 (تموز 1918) ص 21.
- ـــــــــــ (البحث الفلسفي الجديد) مج 53 ج6 (ك1 1918) ص 527.

- ـــــــــــ (أرنست هيكل) مج 55 ج3 (أيلول 1919) ص 232.
- ـــــــــــ (دقائق الأجسام وجواهرها وكهاريها) مج 55، ج5 (ت2 1919) ص 361.
- ـــــــــــ (العصور الجليدية وظهور الإنسان) مج 57 ج2 (آب 1920) ص 95.
- ـــــــــــ (حركات الجماد) مج 59 ج3 (أيلول 1921) ص 209.
- ـــــــــــ (الوراثة والنشوء) مج 62 ج4 (نيسان 1923) ص 366.
- ـــــــــــ (تعليل طوفان نوح) مج 66 ج3 (آذار 1925) ص 276.
- ـــــــــــ (اصل الإنسان) مج 66 ج4 (نيسان 1925) ص 361.
- ـــــــــــ (عظمة الكون وجهل الإنسان) مج 67 ج1 (حزيران 1925). ص 49.
- ـــــــــــ (عيد هكسلي) مج 67 (حزيران 1925) ص 57.
- ـــــــــــ (الأشعة السموية) مج 68 ج2 (شباط 1926) ص 162.
- ـــــــــــ (مذهب النشوء والعلماء اليسوعيين) مج 68 ج4 (نيسان 1926) ص 414.
- ـــــــــــ (مذهب النشوء والمشرق والمقتطف) مج 68 ج6 (حزيران 926). ص 664.
- ـــــــــــ (ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء) مج 69 ج4 (ك1 1926) ص 447.
- ـــــــــــ (كيف أنشيء المقتطف) مج 71 ج2 (آب 1927) ص 125.
- ـــــــــــ (الحرب وتنازع البقاء) مج 72 ج4 (نيسان 1928) ص 361.
- ـــــــــــ (الجهاد وسر الارتقاء) مج 73 ج2 (تموز 1928) ص 121.
- ـــــــــــ (أنصير من أجل الرقي غباراً - خطرة شعرية فلسفية) مج 91 ج2 (تموز 1937) ص 135.

شميل (شبلي)

- ـــــــــــــ (صدى النفوس: قصيدة) المقتطف مج 33 ج7 (تموز 1908) ص 86.
- ـــــــــــــ (لامرك ومذهب التحول) المقتطف مج 40 ج6 (حزيران 1912) ص 564.
- ـــــــــــــ (التحول في الشعر) المقتطف مج ج 2 (آب 1912) ص 160.
- ـــــــــــــ (الاشتراكية الصحيحة) المقتطف مج 42 ج1 (ك2 1913) ص 9.
- ـــــــــــــ (العمال في القديم) المقتطف مج 43 ج5 (ت2 1913) ص 487.
- ـــــــــــــ (الفلسفة المادية: حقيقتها ونتائجها) المقتطف مج 48 ج4 (نيسان 1916) ص 393.
- ـــــــــــــ (الفلسفة والعلم والألمان والحرب) المقتطف مج 48 ج5 (مايس 1916) ص 490.
- ـــــــــــــ (الرجحان: قصيدة) مجلة المستقبل، العدد الثاني (17 مارس 1914) ص 26.
- ـــــــــــــ (الرجحان: قصيدة) المقتطف مج50 ج3 (آذار 1916) ص 231.

2ـ الكتب:

أنطون (فرح)

- ـــــــــــــ ابن رشد وفلسفته (الاسكندرية، مطبعة الجامعة 1903) - المؤلفات الروائية (نشر: ادونيس العكرة، بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979).
- ـــــــــــــ (زهاوي زادة (جميل صدقي)، كتاب الكائنات (القاهرة، مطبعة المقتطف 1896).

- ـــــــــــ (الزهاوي (جميل صدقي الجاذبية وتعليلها، (مدينة السلام - بغداد - مطبعة الآداب 1326هـ1910م).

- ـــــــــــ المجمل مما أرى (القاهرة، المطبعة العصرية، 1342هـ-1924م).

- رباعيات الزهاوي (بيروت، مطبعة القامو العام، 1924).

- ديوان الزهاوي (القاهرة، المطبعة العصرية، 1924).

- اللباب (بغداد، مطبعة الفرات، 1928).

- الأوشال (بغداد، مطبعة التفيض الأهلية، 1939).

- الثمالة (بغداد، مطبعة التفيض الأهلية، 1939).

- ديوان جميل صدقي الزهاوي (عني بنشره وترتيبه: د. محمد يوسف نجم، القاهرة، مكتبة مصر، 1955.

- ديوان الزهاوي (بيروت، دار العودة، 1979).

- النزعات: (ديوان شعر نشره هلال ناجي ضمن كتابة: الزهاوي وديوانه المفقود، القاهرة، دار العرب، 1963).

- الطهطاوي (رفاعة بدوى رافع)، تخليص الابريز في تلخيص باريز، (أشرف على إخراج الكتاب وحققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور مهدي علام - الدكتور احمد أحمد بدوي، الدكتور أنور لوقا، القاهرة شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958).

مراش (فتح الله)، مشهد الأحوال (مصر، مطبعة المتوكل 1298هـ).

موسى (سلامة)، مقدمة السبرمان (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع 1962 ط3).

- الاشتراكية، (القاهرة، سلامة مسى للنشر والتوزيع، 1962 ط2).

- مختارات سلامة موسى (بيروت، مكتبة المعارف، 1963 ط2).

- حرية الفكر وإبطالها في التاريخ (بيروت، دار العلم للملايين، 961 ط3).
موسى (سلامة)، اليوم والغد (القاهرة، المطبعة العصرية 1928).

- نظرية التطور واصل الإنسان، (القاهرة، المطبعة العصرية، 1928).

- في الحياة والأدب، (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1961، ط4).
- ما هي النهضة (بيروت، مكتبة المعارف، 1962).
- كيف نسوس حياتنا بعد الخمسين، (القاهرة، المطبعة العصرية 1958، ط2).
- عقلي وعقلك (القاهرة، دار الكاتب المصري، 1947).
- تربية سلامة موسى (القاهرة، دار الكاتب المصري، 1947).
- محاولات (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1963، ط2).
- هؤلاء علموني، (القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1953).
- برنارد شو (القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1962، ط2).
- انتصارات إنسان (القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1960).
- الإنسان قمة التطور، (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع د. ت).
مظهر (إسماعيل)، مذهب النشوء والارتقاء (القاهرة، مطبعة المقتطف والمقطم، 1923).
- ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء (القاهرة، المطبعة العصرية، 1924).
- المترجم)، أصل الأنواع، تأليف تشارلز داروين (بغداد، مكتبة النهضة، د. تط2)، المقدمة.
- تاريخ الفكر العربي (بيروت، دار الكاتب العربي د. ت ط2).
- الحيتان (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1949).
مظهر (إسماعيل)، (المترجم) حياة الروح في ضوء العلم، تأليف: ادموند و. سيتوت (القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، د. ت) المقدمة.
العهد العتيق (التوراة)، (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1960).
صروف (يعقوب). فصول في التاريخ الطبيعي من مملكتي النبات والحيوان (القاهرة، مطبعة المقتطف، 1931).
شميل (شبلي)، فلسفة النشوء والارتقاء وهو الجزء الأول من مجموعة الدكتور شبلي شميل (القاهرة، مطبعة المقتطف، 1910).
- الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل (القاهرة، مطبعة المعارف 1909).

ثانيا: المصادر الثانوية:

1ـ المقالات والبحوث:

- أنس (جيمس) – المذاهب المختلفة في كيفية خلق الكون، المقتطف مج 7 ج4، ص 233.
- اسكندر (أمير)
- ـــــــــــ (هل هناك حقا فلسفة عربية)، مجلة قضايا عربية العدد/ 5 (أيلول 1974) ص 21.
- ـــــــــــ البرياري (المعلم رزق الله) – (في أصل الإنسان)، المقتطف مج 1ج 10 ص 231. مج 1 ج11 ص 242. مج 1 ج12 ص 279.
- جبارة (غبرئيل) – (ثبوت الأرض) المقتطف مج1 ج8 ص 171.
- ـــــــــــ – (ثبوت الأرض) المقتطف مج 1 ج12 ص 260.
- جسرى (اسبيرو) – نجم هوى: الدكتور فارس نمر باشا)، المقتطف مج 121 ج1 (ك2 1952) ص 1.
- جردان (منصور) – (الدكتور صروف عالما – رياضيا وفلكيا) المقتطف مج 72 ج4 (نيسان 1928) ص 417.
- هزيم (اغناطيوس) – (شواغل الفكر العربي المسيحي منذ عام 1866) – بحث منشور ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنة، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، 1967، ص 352).
- زيادة (نقولا) – الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر)، بحث منشور ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنة، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، 1967، ص1).
- زلزل (د. بشارة) – (ماهية الإنسان واصله وزمان ظهوره على الأرض)، المقتطف، مج 2 ج10 ص 234.
- حداد (نقولا) – (فرح انطون) المقتطف مج 61 ج3 (آب 1922) ص 261.

- حريز (د. يوسف) - تأبين الدكتور صروف) المقتطف مج 72 ج1 (ج2 1928) ص 116.
- الطليعة (مجلة) - ملف بعنوان (سلامة موسى والفكر الشوري المعاصر)، السنة الأولى، العدد/ 8 (أغسطس 1965) ص 126.
- لويس (أدون) - المعرفة والعلم والحكمة)، المقتطف مج 7 ج3 ص158.
- المعلوف (أمين) (ذكريات دار المقتطف) المقتطف مج88 ج5 (مايس 1936) ص 687.
- نجم (د. محمد يوسف) - (العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث) بحث منشور ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنة، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، 1967، ص23).
- نمر (فارس) - دوران الأرض)، مج 1 ج6 ص 141.
- نمر (بعد ستين عاما - ذكريات في عهد الصبا)ن المقتطف، مج 88 ج5 (مايس 1936). ص 561.
- السعيد (د. رفعت) - شبلي شميل: رائد الفكر العلمي في مصر) ملف نشر في مجلة الطبيعة، السنة الخامسة، العدد السابع (يوليو - 1969) ص 130.
- عبده (محمد)، (الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد قاضي القضاة في الأندلس). مجلة المنار، مج 5، ج10 (آب 1902) ص 361.
- عبده (الاضطهاد في النصرانية والإسلام)، المنار، مج 5، ج11 (ايلوب 1902)، ص 401.
- عبده (الأسباب أو سنن الله تعالى في الخلق وإثبات الإمام الغزالي لها)، المنار، مج 5، ج19 و20 (ك2 1903) ص 761.
- عبده (الإسلام دين العقل)، المنار، مج 5، ج21 (ك2 1903)، ص 807.
- عبده (السلطتان الدينية والمدنية)، المنار مج 5، ج22 (شباط 1903) ص 841.
- عطية (نعيم)، (معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة السنة الأخيرة) بحث منشور ضمن كتاب (الفكر العربي في مائة سنة، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، 1967) ص 397.

- فهمي (منصور)، (تأبين الدكتور صروف)، المقتطف، مـج 71، ج5 (مـايس 1928) ص 558.
- فلسطين (وديع)، (سلامة موسى، دعامة قوية من دعائم الفكـر العربـي). المقتطـف، مـج 114، ج4 (نيسان 1949)، ص 270.
- صليبا (د. جميل) - (الإنتاج الفلسفي - الفلـسفة عمومـاً وفلـسفة العلـوم)، بحـث منشور ضمن كتاب (الفكر الفلسفي في مائة سنة، نشر الجامعة الأميركية في بيروت 1962) ص 393.
- صروف (فؤاد) - (وفاة الـدكتور يعقـوب صـروف) المقتطـف، مـج 71، ج2 (آب 1927)، ص121.
- ـــــــــــ (مؤلفات الدكتور صـروف) المقتطـف، مـج 74، ج1 (ك2 1929). ص 110.
- رودنسون (مكسيم) - الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية)، بحث منشور ضمن كتاب (تراث الإسلام، تصنيف: شاخت ويوزورث، ترجمة: د. محمد زهير الـسمهوري، الكويت سلسلة عالم الفكر (8) آب 1978 ص 27.
- شاهين (نجيب) - (ذكريات دار المقتطف) المقتطف مج88، ج5، (مايس 1936)، ص 688.
- ثابت (خليل) - (سيرة يعقوب صروف) المقتطف، مج 71 ج2 (آب 1927) ص 183.

2ـ الكتب:

أـ الكتب العربية والمترجمة:

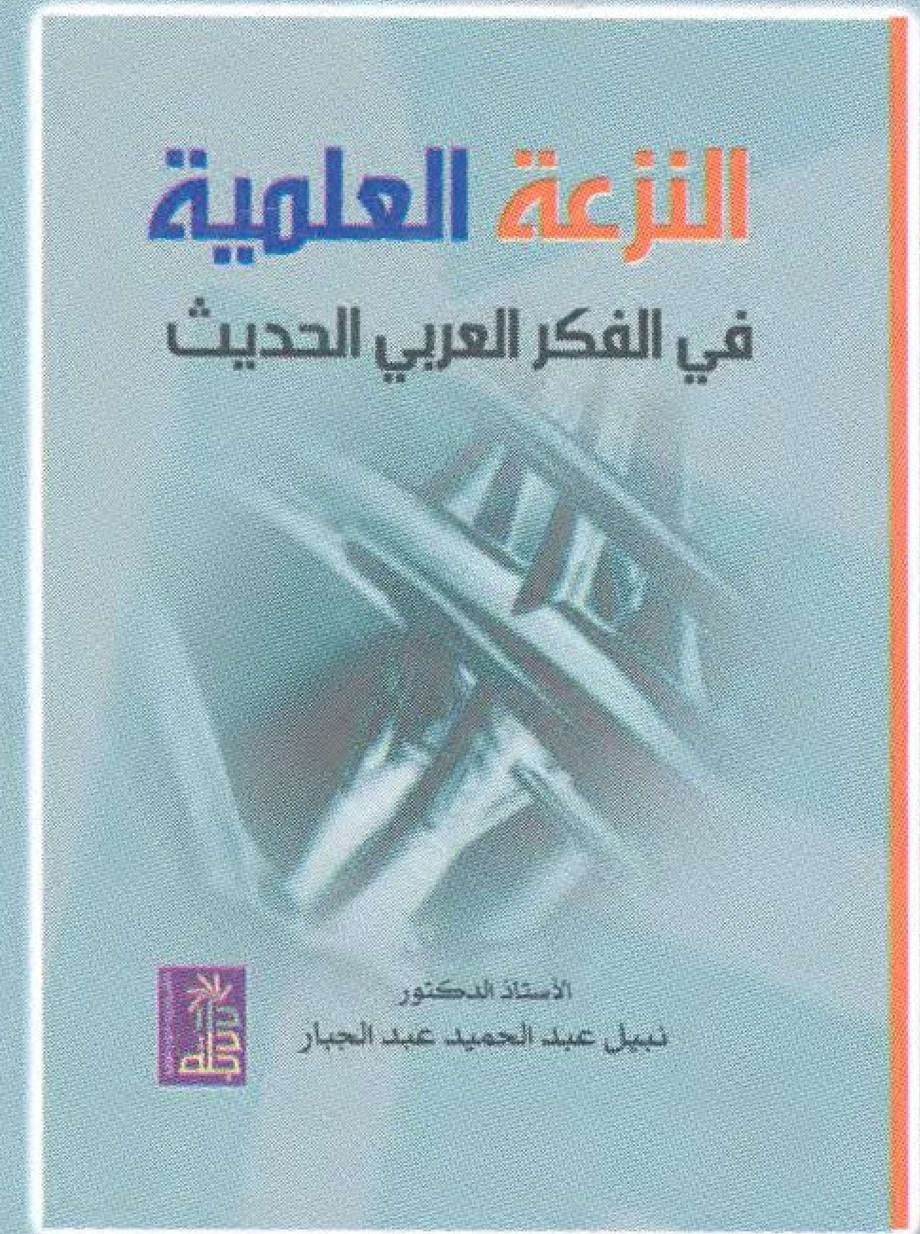
- أوبرى (أوكتاف)، نابليون، (ترجمة: مترى شماس، جونية - لبنان - المطبعة البولسية، 1969).
- الأفغاني (جمال الدين)، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، (ط1، دار العرب، القاهرة، 1957).
- بحيري (مروان)، الحياة الفكرية في المشرق العربي 1890-1939.
- ترجمة: عطا عبد الوهاب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1983).
- بطي (رفائيل)، سحر الشعر، (القاهرة، المطبعة الرحمانية بمصر 1340-1922).
- برنال (ج.د)، العلم في التاريخ، (ترجمة: د. شكري إبراهيم سعد بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1982) المجلد الثاني.
- الجبرتي (الشيخ عبد الرحمن)، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار (بيروت، دار الجيل، د. ت) ج1 ج2.
- دوبار (كلود) ونصر (سليم)، الطبقات الاجتماعية في لبنان (تعريب: جورج أبي صالح، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1982).
- الهلالي (عبد الرزاق)، الزهاوي في معاركه الأدبية والفكرية (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1982).
- زيدان (جرجي)، تاريخ آداب اللغة العربية، طبعة جديدة راجعها وعلق، عليها الدكتور شوقي ضيف (القاهرة، دار الهلال، د ت).
- زين (زين نور الدين)، نشوء القومية العربية (بيروت، دار النهار للنشر 1968).
- الزركلي (خير الدين)، الإعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، المجلد الأول).
- حوراني (البرت) الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939 (ترجمة: كريم تزقول بيروت، دار النهار، 1968).

- كوثراني (د. وجيه)، الإتجاهات الاجتماعية - السياسة في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920 مساهمة في دراسة أصول تكونها التاريخي (معهد الإنماء العربي، بيروت 1976).
- الكيالي (سامي) محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب 1800-1950، (القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، 1957).
- الكيالي الأدب العربي المعاصر في سورية، (القاهرة، دار المعارف، د. ت).
- لويس (برنارد)، الغرب والشرق الأوسط (تعريب: د. نبيل صبحي، مكان النشر: بلا، تاريخ النشر: بلا).
- لنشوفسكي (جورج)، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة: جعفر خياط، بغداد، مكتبة دار المتنبي، 1964).
- المحافظة (د. علي)، الاتجاهات الفكرية عند العرب: في عصر النهضة 1798-1914 (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1978، ط2).
- محمد (د. محمد حسين)، الإسلام والحضارة الغربية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981، ط4).
- مسعود (جبران)، لبنان والنهضة العربية الحديثة، (بيروت، بيت الحكمة، د.ت).
- موسى (منير مشايك)، الفكر العربي في العصر الحديث. سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام 1918 (بيروت، دار الحقيقة، 1973).
- ناجي (هلال)، الزهاوي وديوانه المفقود (القاهرة، دار العرب 1963).
- سلوم(د. داود)، أثر الفكر الغربي في الشاعر جميل صدقي الزهاوي (بغداد معهد البحوث والدراسات العربية، 1984).
- السعيد (د. رفعت)، ثلاثة لبنانيين في القاهرة (بيروت، دار الطليعة 1973).
- سعيد (د. جميل)، الزهاوي وثورته في الجحيم، (القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1968).

- عانوتي (أسامة)، الحركة الأدبيـة في بـلاد الـشام: خـلال القـرن الثـامن عـشر (بـيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1970).
- عبد الكريم (د. أحمد عزت)، دراسات في تاريخ العـرب الحـديث، (بـيروت دار النهـضة العربية 1970).
- عبود (مارون)، جدد وقدماء، (بيروت، دار الثقافة، د. ت).
- عبود رواد النهضة الحديثة، (بيروت، دار العلم للملايين، 1952).
- عز الدين (د. يوسف)، تطور الفكر الحديث في العراق، (بغداد، دار المناهل، 1976).
- عطية الله (أحمد)، القاموس السياسي (ط3، القاهرة، دار النهضة العربية 1968).
- العكرة (د. أدونيس) – الناشر: فرح انطـون، المؤلفـات الروائيـة، (بـيروت، دار الطليعـة للطباعة والنشر، 1979) المقدمة.
- الناشر: المؤلفات الفلسفية لفرح انطون – ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981).
- علي (د. سعيد إسماعيل)، الفكر التربوي العربي الحديث، الكويت، سلسلة عالم المعرفـة (113) – أيار 1987.
- عمارة (د. محمد)، العرب والتحدي، (الكويت، سلسلة عالم المعرفة (29) – أيار 1980).
- عمارة، رفاعة الطهطاوي: راود التنوير في العصر الحديث، (بيروت، دار الوحدة، د. ت).
- عمر/ د. عمر عبد العزيز)، دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصـر، (بـيروت، دار النهضة العربية، 1980).
- فهمي (د. ماهر حسن)، الزهوي (القـاهرة، المؤسـسة المـصرية العامـة للنـشر والتـأليف، سلسلة أعلام العرب – 37–1964).
- فريد بك المحامي (محمد)، تاريخ الدولة العلية العثمانية (بيروت، دار الجيل) 1977.
- صابات (خليل)، تاريخ الطباعـة في الـشرق العربـي (ط2، القـاهرة، دار المعـارف بمـصر 1966).

النزعة العلمية

في الفكر العربي الحديث





دار دجلة
ناشرون و موزعون


ISBN 9957-478-38-9
9789957478384

عمان ـ شارع الملك حسين ـ مجمع الفحيص التج...
تلفاكس : ٠٠٩٦٢ ٦ ٤٦٤٧٥٥٠ خلوي : ...٧٦٧
ص ب: ٧١٢٧٧٣ عمان ١١١٧١ ـ الأردن
بغداد ـ شارع السعدون ـ عمارة فاطمة
تلفاكس: ٠٠٩٦٤ ١ ٨١٧٠٧٩٢ خلوي : ...٥٦٠٣
E-mail: dardjlah@yahoo.com

